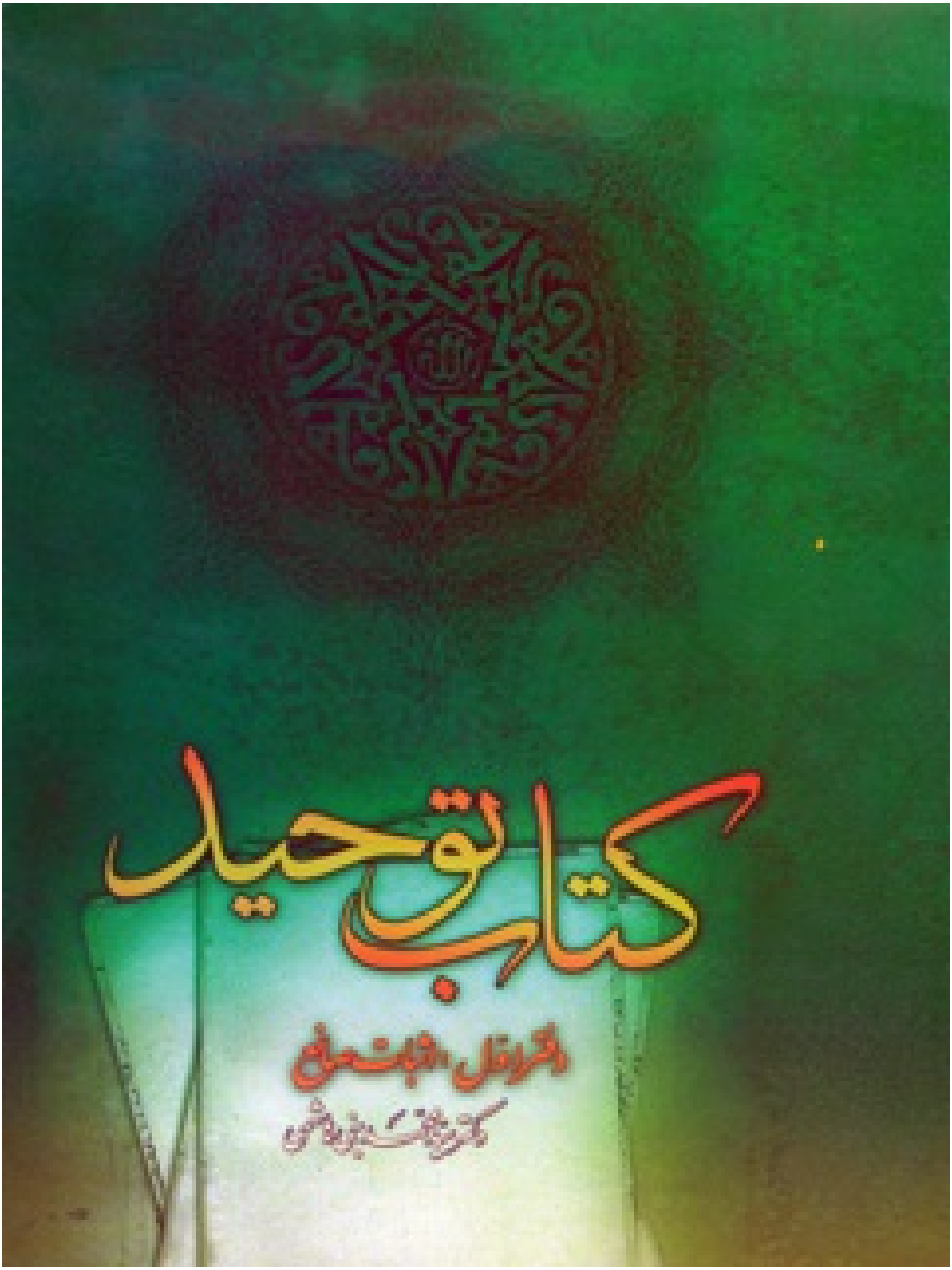

کتاب توحید

بسم الله الرحمن الرحیم

کتاب توحید - دفتر اول: اثبات صانع

نویسنده:

محمد بنی هاشمی

ناشر چاپی:

منیر

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

کتاب توحید – دفتر اول: اثبات صانع

مشخصات کتاب

سرشناسه : بنی‌هاشمی، سیدمحمد، ۱۳۳۹ -

عنوان و نام پدیدآور : کتاب توحید/ محمد بنی‌هاشمی.

مشخصات نشر : تهران:منیر، ۱۳۸۸ -

مشخصات ظاهری : ج.

شابک : ۳۴۰۰۰ ریال : ج.۱ : ۹-۱۴۶-۵۳۹-۹۶۴-۹۷۸ ؛ ۴۰۰۰۰ ریال : ج.۲ : ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۲۰۷-۷ ؛ ۴۸۰۰۰ ریال : ج.۳ : ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۲۶۵-۷ ؛ ۴۰۰۰۰ ریال : ج.۴ ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۲۰۷-۷ :

یادداشت : ج.۲ (چاپ اول: ۱۳۸۹) .

یادداشت : ج.۳ (چاپ اول: ۱۳۹۰).

یادداشت : ج.۴ (چاپ اول: ۱۳۹۱) (فیپا).

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج.۱. اثبات صانع.- ج.۲. معرفت خدا و آثار و احکام آن.- ج.۳. تسبیح و توحید خداوند.- ج.۴. معرفت بلاآیه و بدون الآیه‌ی خداوند

موضوع : توحید

موضوع : الهیات

موضوع : خدا -- اثبات

رده بندی کنگره : BP۲۱۷/۴/ب۸۷ک۲ ۱۳۸۸

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۲

شماره کتابشناسی ملی : ۱۶۵۵۰۵۹

ص: ۱

اشاره

ص: ۲

ص: ۳

ص: ۴

ص: ۵

ص: ۶

ص: ۷

ص: ۸

ص: ۹

ص: ۱۰

ص: ۱۱

ص: ۱۲

ص: ۱۳

ص: ۱۴

پیشگفتار

از دو سال پیش که «کتاب عقل» در سه دفتر به تحریر درآمد، خداوند را شاکر بوده ایم که توفیق برداشتن اوّلین قدم را در نشر معارف الهی به زبان مأنوس برای نسل حاضر، به ما عنایت فرمود. اکنون پروردگار منّان را به خاطر لطف و عنایت جدیدش سپاس می گزارم که یکی از آرزوهای دیرین حقیر را محقّق فرمود. از ولیّ نعمت یگانه ی خود، غریب دوران، صاحب العصر و الزّمان (عج) هم ممنونم که با وجود عدم لیاقت، اجازه فرمود تا در موضوع «اثبات صانع» قطره ای از اقیانوس معارفشان را به رشته ی تحریر درآورم. بیشتر مطالب این کتاب در سالهای گذشته در جمع دوستانِ تشنه ی حقایق قرآنی و علوم الهی چند بار تدریس شده بود، امّا توفیق تنظیم و نشر آن تاکنون فراهم نشد. آنچه در کتاب حاضر ملاحظه می فرمایید، حاصل مطالبی است که از استید خود در این باب بهره برده ام، علاوه بر دقّت نظرهایی که ضمن بحث و گفتگو با دوستان در این موضوع به دست آمده است. «اثبات صانع» اولین دفتر «کتاب توحید» است و از خدای منّان عاجزانه درخواست می کنم که توفیق تکمیل این مباحث را با تنظیم دفترهای بعدی هر چه زودتر به این حقیر عنایت فرماید.

لازم به تذکّر است که در مباحث «کتاب توحید» همچون «کتاب عقل» بنای

ص: ۱۵

مقایسه ی تفصیلی میان معارف الهی و بشری را نداشته ایم؛ تنها در برخی موارد برای روشن تر شدن مطالب، مقایسه هایی با آموزه های فلسفی یا عرفانی صورت گرفته است. مباحث تطبیقی عقل و توحید نیاز به تحریر جداگانه دارد.

ضمناً بـا همه تلاش های صورت گرفته برای ارائه ی صحیح و بی اشکالِ مطالب، مدّعیِ بی عیب و نقص بودنِ کتاب نیستیم و از همه ی صاحب نظران در این باب، استدعا داریم که ما را در رفع نقایص احتمالی یاری فرمایند.

خداونـد را می خوانیم که هر چه زودتر ظهور برای صاحب معارف الهیّه – حضرت بقیّة الله الاعظم ارواحنافداه – صادر فرمایـد تا جهانیـان همگی شاهـد حقّانیت مـذهب اهـل بیت (ع) گردنـد و امیـدواریم که این تلاش نـاچیز مقبول درگـاه پـاک حضـرت امام محمّدباقر (ع) قرار گیرد و با امضای ایشان وسیله ی نجات و تقرّب همه ی خوانندگان کتاب و نویسنده به خدای منّان گردد.

سیّدمحمّد بن هاشی/ بهار ۱۳۸۷

ص: ۱۶

مقدمه

اشاره

بی تردیـد در همـه ی معـارف دینی، «خداشناسـی» جایگـاه ویژه و منحصـر بفردی دارد، بـه طـوری کـه اصـول اعتقـادی دیگر- پیغمبرشناسـی، امام شناسـی، عدل و معادشناسی - به یک معنا فروع و شاخه های اصل توحید به شمار می آیند. به همین جهت هیچ بحثی در دین به شرافت و اهمّیت مبحث «خداشناسی» نیست.

تفاوت اثبات صانع با معرفت الله

به طور کلّی همه ی مبـاحث توحیـد را می توانیم در دو مقـام خلاـصه کنیم: یکی «اثبـات صانع» و دوم «معرفت الله». این دو مقام هر چند که در اکثر موارد با هم تحقق می یابند، امّا در واقع دو مرحله ی جدا از هم هسـتند که از جهت ابزار و نوع شـناخت و نیز نتیجه ی آن با یکدیگر متفاوتند. شـناختی که در اوّلی حاصل می شود یک شناخت عقلانی است که به نور علم برای عاقل پدید می آید، در حالی که معرفت الله به نور علم و عقل حاصل شـدنی نیست. بنابراین اثبات صانع یک نوع کشف عقلانی است بر خلافِ معرفت الله که چنین نیست.

تفاوت دوم از جهت نتیجه ی این دو مقام است: اثبات صانع یک نوع آگاهی کلّی

ص: ۱۷

است در حالی که معرفت الله به یک شخص و امر جزئی تعلّق می گیرد. در مباحث مربوط به شناخت علم و عقل، (۱) روشن شده است که علم اعمّ از معرفت است و به تعبیر دیگر معرفت نوع خاصّی از علم و آگاهی است که به شخص و یک امر جزئی تعلّق می گیرد. بر همین اساس می توان گفت که نتیجه ی مقام اول، معرفت صانع نیست ولی در مقام دوم نوعی آگاهی به شخص حاصل می شود که آن را معرفت خداوند (الله) می نامیم.

با توجّه به این دو تفاوت باید بگوییم که آنچه برای عاقل به نور علم و عقل حاصل می شود، یک نوع آگاهی و ادراک کلّی به وجود صانع غیر شبیه به مصنوعات است؛ امّا این که صانع کیست، عاقل هیچ گونه معرفت و شناختی با این انوار نسبت به او ندارد.

تعبیر مناسب برای گزارش دادن از این تنبّه عقلانی با استفاده از لفظ «علم» و مشتقّات آن می باشد، نظیر فرمایش امام صادق (ع) که در بحث اثبات صانع خواهیم خواند:

عَلِمتُ أنّ لی صانعاً و مُدَبِّراً. (۲)

دانستم که صانع و مدبّری دارم.

امّا گاهی هم از لغت «معرفت» و مشتقّات آن برای حکایت از این واقعیّت استفاده می شود. به عنوان مثال در فرمایش حضرت موسی بن جعفر (ع) به هشام چنین می خوانیم:

یا هشام قد جَعَلَ الله ذلک دلیلاً علی مَعرِفَتِهِ بأنَ لهم مُدبِّراً. (۳)

این هشام، خداوند آن (آیات) را نشانه ای برای او (عاقل) قرار داده تا بفهمد که آن ها مدبّری دارند.

در این حدیث شریف، لغت «معرفت» به معنای اصل فهم و آگاهی به کار رفته و در واقع مترادف با «علم» است. نکته ظریف بحث این است که حضرت نفرموده اند:

ص: ۱۸

۱- ۱-کتاب عقل، دفتر اوّل، ص ۴۰.

۲- ۲-روضهٔ الواعظین، ج ۱، ص ۳۲.

۳- ۳-اصول کافی، کتاب العقل و الجهل، ح ۱۲.

«مَعرفته بالمـدبر» یا «معرفته بأنّه مَنِ المُدَبّر» (۱)این تعابیر تنها در جایی به کار می رونـد که معرفت به «شـخص» مدبّر تعلّق بگیرد، امّا در این جـا مقصود امـام هفتم (ع) چنین ادراکی نیست. مراد ایشـان همان تنبّه عقلانی به ضـرورت وجود صانع و مـدبّری برای اشـیاء است که به همین دلیل فرموده اند: «معرفته بأنّ لهم مدبّراً» یعنی عاقل بفهمد که اشیاء مدبّری دارند، امّا این که آن مدبّر کیست، هیچ شنـاخت عقلی نسبت به او در کار نمی باشـد. پس به صـرف این که لفظ «معرفت» یا مشـتقّات آن در جایی به کار رفته باشـد، نمی توانیم بحث را متعلّق به حوزه ی «معرفت الله» بـدانیم. بایـد ببینیم که آن لفـظ به چه معنایی به کار رفته است. اگر متعلّق معرفت (۲)، خدا (الله) یا شـخص «صانع» و «مدبّر» و... باشد، در آن صورت بحث مربوط به مقام دوم می شود، ولی اگر صرفاً یک بحث عقلانی برای تنبّه یافتن عاقل به وجود مدبّری یا صانعی برای اشیاء باشد، مربوط به مقام اول (بحث اثبات صانع) خواهد شد.

سه فرض تحقّق اثبات صانع

با این توضیـحات تفاوت مقام «اثبات صانع» و «معرفت الله» با یکـدیگر تا حـدّی روشن می شود. حال بایـد ارتباط این دو مقام را در ظرف تحقّق خارجی با هم بسـنجیم. آیا این دو با هم محقّق می گردند یا این که ممکن است هر یک بدون دیگری واقع شود؟ و در مواردی که هر دو بـا هم موجودنـد، چه ارتبـاطی بین آن هـاست؟ پاسـخی که در این مقـدّمه به صورت فشـرده و اجمالی می توانیم مطرح کنیم این است که فرض وجود هر یک از این دو مقام بدون تحقّق دیگری، عقلاً مُحال نیست؛ یعنی ممکن است عاقلی صـرفاً در حدّ اثبات صانع متعال، تنبّه عقلانی پیدا کند امّا معرفت صانع نصـیبش نگردد. (فضل اول) هم چنین امکان دارد کسـی بدون تنبّه عقلانی به مصنوعیّت اشیاء به معرفت خداوند نائل شود. (فرض دوم)

ص: ۱۹

۱- ۱-یعنی شناخت مدبّر یا فهمیدن این که مدبّر کیست.

۲- ۲-مقصود حصول معرفت است نه پـذیرش آن. در بعضـی احـادیث متعلّق «معرفت» شـخص خالق است، امّا مراد پـذیرفتن معرّفی خداست که بالعقل صورت می پذیرد و بحث اثبات صانع هم در کار نیست.

حالت دیگر این است که اثبات صانع مقدّمه و بستر تحقّق معرفت الله قرار گیرد (فرض سوم) و فرض چهارم این است که کسی بدون طی کردن مرحله ی اثبات صانع، به معرفت خداوند نائل شود و سپس – در حالی که عارف الله است – تنبّه عقلانی به اثبات صانع پیدا کند. بیان چگونگی تحقّق این چهار فرض، موکول به توضیح بحث معرفت الله است که در دفترهای بعدی «کتاب توحید» خواهد آمد (ان شاءالله تعالی)

آنچه در این دفتر می آید، توضیح مقام «اثبات صانع» بدون در نظر گرفتن نوع تحقّق آن است. در واقع می خواهیم این مقام را به صورت «لابشرط» یعنی غیر مشروط به هیچ یک از فرض های مطرح شده، بررسی نماییم. بنابراین توضیحاتی که خواهد آمد، در هر سه فرضی که «اثبات صانع» تحقّق دارد (فرض اوّل، سوم و چهارم)، صادق می باشد.

با این ترتیب روشن است که اگر بحث «اثبات صانع» را اوّلین مرحله ی «کتاب توحید» قرار داده ایم، به این معنا نیست که شرط لازم و ضروری برای تحقّق «معرفت الله» طی کردن این مرحله باشد. این دفتر در دو بخش تنظیم شده است، در بخش اوّل بحث عقلی و در بخش دوم بحث نقلی اثبات صانع مطرح می شود. امّا پیش از شروع بحث عقلی باید مراد خود را از تبیر «اثبات عقلی صانع» روشن نماییم.

اثبات عقلی صانع یعنی چه؟

در تعریف «عقل» به آنچه هر انسان عاقلی وجدان می کند، اکتفا کرده، می گوییم: عقل نوری است که حسن و قبح ذاتی برخی از افعال اختیاری را کشف می کند. این که مراد از حسن و قبح ذاتی چیست و قلمرو کشف عقل چه اندازه است، در مجال مناسب خود مورد بحث دقیق و کامل قرار گرفته است. (۱)

در این جا به صورت فشرده مراد از «اثبات عقلی» را توضیح می دهیم. وقتی

ص: ۲۰

۱- ۱-این مباحث در دفتر اوّل «کتاب عقل» تحت عنوان شناخت علم و عقل آمده است. توصیه می شود خوانندگان محترم پیش از این کتاب، آن دفتر را مطالعه فرمایند.

می گوئیم حقیقتی برای عاقل «اثبات» می شود، یعنی این که او نسبت به آن حقیقت، «تنبّه» پیدا می کند. این تنبّه یک امر وجدانی و شهودی است؛ نه فکری و ذهنی. همچنین ذاتاً اختیاری نیست، هر چند که می تواند مقدمات فکری و اختیاری داشته باشد. اما وقتی تعبیر «اثبات عقلی» را به کار می بریم، مقصودمان این است که این تنبّه برای عاقل به نور عقل حاصل می شوند. در بحث اثبات صانع، مدّعایی که در صدد روشن نمودنش هستیم، این است که هر عاقلی به نور عقل، به اینکه صانع خارج از حدّ «تعطیل» و «تشبیه» است، تنبّه پیدا می کند. به تعبیر ساده تر هر عاقلی به نور عقل هم انکار (تعطیل) صانع را قبیح می یابد و هم تشبیه او را و این چیزی است که در بخص اول روشن می شود.

گام دوم در بحث اثبات صانع، به بیان شواهد نقلی (آیات قرآن و روایات معصومین (ع)) اختصاص دارد. در این بخش روشن می شود که از کلام خداوند و سخنان اهل بیت عصمت و طهارت (ع)، دقیقاً همان حقایقی استنباط می شود که با رجوع وجدانی به عقل به دست می آید. در واقع مشی خاندان وحی در بحث اثبات صانع، مذکر عقلا برای طیّ مسیر صحیح دراین موضوع بسیار مهم است و تطابق عقل و وحی در این خصوص کاملاً به اثبات می رسد. امیدواریم بتوانیم از ارشادات بزرگترین عقلای عالم در بحث بسیار اساسی توحید (به ویژه موضوع اثبات صانع) بهره ی لازم و کافی را ببریم و از خطاهای احتمالی مصون و محفوظ بمانیم.

ص: ۲۱

ص: ۲۲

ص: ۲۳

ص: ۲۴

بخش اول: اثبات عقلی صانع متعال

فصل اول: کشف مصنوعیّت در پرتو نور عقل

تنبّه به مصنوعیّت خودمان

نزدیک ترین موجود به ما خودمان هستیم و لذا خود را بهتر از دیگر موجودات می شناسیم. پس خوب است ابتدا به آثار مصنوعیّت در خود نظر کنیم.

اگر نگاهی به خودمان بیندازیم، نیازمندی را در سراسر وجودمان می یابیم. وقتی به بدن خود می نگریم، می فهمیم که هیچ یک از امور مربوط به آن، به وسیله ی ما بر پا نیست. قلب ما به اراده ی ما نمی تپد و مغز ما به اختیار ما کار نمی کند. دست و پا و زبان که در اختیار ما هستند، به اختیار ما مسخّر ما نشده اند. آیا این ما هستیم که دست را به تسخیر خود درآوردیم؟ گاهی اوقات که دستِ ما خواب می رود، هر چه بخواهیم با آن چیزی را احساس کنیم یا آن را حرکت دهیم، نمی توانیم. بعضی افراد وقتی تحت فشار شدید عصبی قرار می گیرند – مثلاً خبر فوت عزیزی را به آن ها می دهند – یک یا هر دو دستشان بی حسّ می شود، انگشتانشان بی حرکت می گردد و نمی توانند با آن کاری انجام دهند. هم چنین اگر دست ما فلج شود، دیگر در اختیار ما نیست.

پس همین دست که با آن اختیاراً کار می کنیم، در اختیارِ ما بودنش اختیاری نیست.

ص: ۲۵

پای ما هم همین طور است. زبان ما هم که تحت قدرت ماست، به اراده ی ما در قدرت ما درنیامده است. اگر گاهی به دلیلی زبان ما بند بیاید یا لکنت پیدا کند، ب اراده و اختیار خود نمی توانیم سلامت را به آن بازگردانیم.

به همین ترتیب تصدیق می کنیم که هیچ یک از قوای حسّی ما در اختیار ما نیستند. همه ی این ها وقتی ذرّه ای خلل در کارهایشان پیدا شود، می فهمیم که کارکردشان در اختیار ما نیست. هر یک از اعضا و جوارح ما اگر از کار بیفتد، برای اصلاحش کاری از ما نمی آید. معالجات پزشکی هم تأثیرش نه به خواست پزشک است و نه به اختیار بیمار. پزشکات همیشه می خواهند معالجاتشان مؤثّر باشد و بیمار هم چنین آرزویی دارد، ولی بسیاری اوقات چنین اتّفاقی نمی افتد و در آن صورت از هیچ کس کاری ساخته نیست.

صرف نظر از بیماری و سلامت بدن که در اختیار انسان نیست، رشد بدن و قوّت و ضعف آن هم اختیاری نمی باشد. انسان وقتی پا به سن می گذارد، جسمش به تدریج توانایی های گذشته ی خود را (درسنّ جوانی) از دست می دهد و این در حالی است که هیچ کس این ضعف را نمی پسندد و نمی خواهد که چنین شود.

با این تذکرات وجدانی می خواهیم این حقیقت را به انسان عاقل یادآور شویم که در هیچ یک از امور جسمانی اش «بی نیاز» نیست. «نیاز» همه ی بدن ما را فرا گرفته و ما در هیچ یک از فعالیت های بدنی خود، قائم و متّکی به خود نیستیم. عین همین مطلب درباره ی روح ما نیز صدق می کند. امور روحی ما نیز به اختیار خودمان نیست. ناراحتی و خوشحالی، آرامش و عصبانیّت، اندوه و شادی، پر ظرفی و کم تحمّلی و... در همه ی این امور، ما تصمیم گیرنده ی مطلق نیستیم. ما هیچ گاه به اختیار خودمان عصبانی نمی شویم. بسیاری از اوقات می خواهیم عصبانی نشویم، امّا نمی توانیم خود را کنترل کنیم. تصمیم می گیریم که دیگر از کوره در نرویم، امّا حریف خودمان نمی شویم. از این که عصبانی می شویم، ناراحتیم ولی دستِ خودمان نیست.

ناراحتی هم همین طور است. چیزهایی ما را ناراحت می کند که چه بسا خودمان

ص: ۲۶

نخواهیم و نپسندیم ولی به اختیـار خودمان نیست. یک چیزهایی هم شادِمان می کنـد که آن ها هم به اختیار ما نیسـتند. هیـچ گاه با خواستِ خودمان خوشـحال نمی شویم، بلکه اموری غیر اختیاری سـبب شادی ما می شود. البته ایجاد برخی مقـدّماتِ شاد شـدن می توانـد دست ما باشـد ولی این که تحقّق آن مقدمه ها به شاد شدن ما بینجامد، به اختیار ما نیست. شادی و غم ما به معنای دقیق کلمه اختیاریِ ما نیسـتند. هم چنین است آرامش روح و روان. خیلی اوقات انسان می خواهد آرامش داشـته باشد امّا نمی تواند. متوسّل به قرص های مسکّن اعصاب می شود ولی تأثیر آن ها هم به اختیار او نیست.

به طور کلّی میزان و نحوه ی تـأثیر پـذیریِ مـا از حوادث به اختیار ما نیست، بعضـی ها تحمّلشان بیشتر و بعضـی کمتر است و این پر ظرفی یا کم ظرفی به اختیار خودمان نیست، البته تلقین و تمرین روحی یا معالجات پزشـکی گامی مؤثر هسـتند ولی تأثیر همه ی این هـا هم به خواستِ خود فرد نمی باشـد. مـا می یـابیم که تـأثیر این امور به اختیـار مـا نیست. به تعبیر دیگر مـا در این تحوّلات «فاعل» نیستیم بلکه صـرفاً «منفعـل» می باشـیم و حالتِ انفعالی خود را در همه حال وجـدان می کنیم، حتّی در مواردی ه که به میل و اختیار خود، طالب تغییر حالی هستیم، می یابیم که صـرفاً آن حالِ جدیـد را «طلب» می کنیم و مقدّماتی برای پیدایش آن ایجاد می نماییم. تـا این مقـدارش به خواست و همّت مـا بسـتگی دارد. امّـا این که از حالی به حال دیگر برگردیم و روحیّاتمان عوض شود، دست ما نیست و مـا در این تغییر حـال، «منفعل» هستیم، یعنی صـرفاً تأثیرپـذیر هستیم نه تأثیر گـذار. البته می توانیم شـرایط و مقـدّماتی فراهم کنیم تـا حـال روحیِ مـا دگرگون شود ولی دگرگون شـدنش فعـلِ ما نیست بلکه صـرفاً یک انفعال است. همه ی حالات روحی ما چنین است: امیـدواری و یأس، جرأت ورزی و ترس، یادآوری و فراموشـی و... مثالهای دیگری از این امورِ غیر اختیاری اند. در همه ی این هـا وابسـتگی و نیازمنـدی خود را به وضوح وجـدان می کنیم. می یـابیم که متّکی و قائم به خود نیستیم و با اراده و خواسـت خود زیر و رو نمی شویم.

امور اختیاری اموری هستند که تحقّقشان فقط به خواست و توجّه ما بستگی

ص: ۲۷

دارنـد. با اراده ی ما موجود و با خواستِ ما از بین می رونـد. ما در اموری که مربوط به بدن و روحمان می شود، چنین چیزی سـراغ نـداریم. فقـط یک نقطه است که در آن جا غنی هستیم و آن موردی است که وجـداناً خود را نسبت به انجام و ترک کاری قادر و مختـار می یـابیم. در نقطه ی اختیـاریّتِ فعل، ایجاد یا اِعـدام (موجود کردن یا معـدوم نگه داشـتن) آن به دستِ ماست. امّا در همین نقطه هم غنـایِ مـا به خودمان نیست، قـدرت و اختیار ما از خود ما نیست و ما به خواست خود، قادر و مختار نشـده ایم. هر لحظه در مختار ما از خود ما نیست و ما به خواست خود، قادر و مختار نشـده ایم. هر لحظه در مختار بودنمان وابسـته و نیازمند هستیم. به تعبیر دیگر در قدرت و اختیار داشـتنمان قائم و متّکی به خود نمی باشیم، بلکه در همان هم نیازمندیم. پس نیازمندی سایه اش را بر حوزه ی اختیـاریّتِ ما انـداخته است. بنابراین می توانیم بگوییم که در همه ی مملکت وجودمان نیازمنـد و وابسـته هستیم و هیـچ امری که خارج از قلمرو نیازِ ما باشد، در ما نیست.

تعبیر «مصـنوع» را در همین موارد به کار می بریم، مصـنوع یعنی چیزی که آثار و نشانه های نیازمندی در آن هست، قائم و متّکی به خود نیست. وابسـته و غیر قائم به خود می باشد هر جا نشانه ای از اتّکا و وابستگی و نیاز باشد، همان جا «مصنوعیّت» صدق می کند و مـا به همین معنـا خـود را مصـنوع می یـابیم، مصـنوع یعنی چیزی که کـارش به خودش ختم نمی شود؛ و هر موجود نیازمنـد چنین است. به تعبیر دیگر مصنوع به چیزی گفته می شود که متّکی و قائم به خودش نیست و نمی تواند روی پای خود بایستد و ما خود را چنین می یابیم.

کمالات ما نشانه ی نیاز ما

حـال برای این که معنـای دقیق تری از نیـاز خود را وجـدان کنیم، خوب است به طور خاص نظری به کمالاتِ خود نماییم تا روشـن شود که آنچه مـا برای خود کمـال می دانیم –و واقعـاً هم کمـال است– بهترین نشـانه ی نیـازِ ماست. ابتـدا توجّه داشـته باشـیم که صفات ما در یک نگاه کلی به صـفات نقص و صـفات کمال تقسیم می شوند. نادانی و ناتوانی از صفات نقص ما هستند ولی علم و قدرت جزو صفات کمال به شمار می آیند. هر دو این

ص: ۲۸

صفات، نشانه ی نقص و نیاز ما هستند و این مطلب هر چند که در مورد صفات نقص ملموس تر به نظر می رسد، امّا واقعیت این است که ما در صفات کمالیّه ی خود هم نیازمندیم. بلکه از جهتی می توان گفت: کمالاتِ ما – که خود رافع نیازهای ما هستند– فقر و احتیاجِ ذاتیِ ما را بهتر از نقایصِ ما روشن می کنند و ما هر چه کاملتر باشیم، نیازمندی خود را بهتر می فهمیم. (آنان که غنی ترند، محتاج ترند)

برای تنبّه عقلانی به این موضوع لطیف باید ابتدا یک معرّفی وجدانی از «ذات» و «ماهیّت» خود داشته باشیم تا بفهمیم چگونه کمالاتِ ما نیاز ذاتی ما را بهتر نشان می دهند.

مقصود ما از تعبیر «ذات» و «ماهیّت» دقیقاً همان چیزی است که با لفظ «من» مورد اشاره ی وجدانی خود قرار می دهیم. می خواهیم ببینیم حقیقتِ «من» چیست و کمالات «من» با «من» چه رابطه ای دارند. برای شناخت حقیقت «من» باید ببینم اوصاف ذاتی «من» کدام است و «من» با نظر به ذات خود چه ویژگی هایی دارم. آیا کمالاتی که «من» دارم، جزو اوصافِ ذاتیِ من به شمار می آیند؟ مثلاً وقتی قدرت انجام کارهایی را پیدا می کنم، آیا این قدرت ها جزء ذاتِ «من» می شوند؟ یا زمانی که به چیزهایی علم پیدا می کنم، آیا این علوم، ذاتیِ «من» می گردند؟ و همین سؤال درباره ی کمالات دیگر «من» هم مطرح است.

غیریّت کمالات با ما

هر کس با مراجعه ی وجدانی به خود می تواند به این سؤال پاسخ بدهد. وقتی «من» قادر می شوم، قدرت عین «من» یا جزء «من» نمی شود. «من» در حال قدرتمندی، خود را همان کسی می یابم که پیش از این عاجز بود. نیز در هنگام علم بودن، خود را همان ماهیّتی می دانم که قبل از این جاهل بود. «منِ» جاهل، عالم شده ام. اگر «من» در هنگام جهل، غیر از «من» در وقت عالم شدن بودم، دیگر نمی توانستم بگویم: «من» عالم شده ام. هم چنین فرض سلبِ «علم» از «من» به سلبِ «من» از «من» نمی انجامد. می توانیم فرض کنیم که «من» علومی را از دست بدهم، در آن صورت چیزی از ذات

ص: ۲۹

«من» کم نمی شود «من» اگر علوم خود را از دست بـدهم، باز هم خودم هسـتم امّا جاهل شـده ام. لذا فرض سـلب علم از «من» محل نیست و به تناقض (من، من نیسـتم) نمی انجامـد. گاهی هم که واقعاً (نه در مقام فرض و تصوّر ذهنی) برخی از علوم یا قـدرت های خود را از دست می دهم، می یابم که همچنان «من، من هستم» و از دست دادن کمالات، در «منِ» من تأثیری نمی گذارد.

این بیانـات فقط جنبه ی تـذکّری دارد که هر عاقلی آن ها را می یابـد و چون مسأله، کاملًا بـدیهی و وجـدانی است، برای اثبات آن هیـچ نیازی به اسـتدلال های فکری و ذهنی نیست. بر اساس همین وجـدان می توانیم به طور کلّی حکم کنیم به این که هیچ یک از تحوّلات جسـمی و روحی «من» سبب تغییر روحیّاتِ یک شـخص، گفته شود که او عوض شـده و دیگر آدم قبلی نیست؛ امّا با نگاه دقیـق وجـدانی بایـد گفت که این آدم فعلی، ذاتش بـا قبلی تفـاوت نکرده است. اگر واقعـاً ذاتش تغییر کرده بـود، نمی توانسـتیم به معنـای دقیـق و صـحیح کلمه بگـوییم که «این» آدم عوض شـده است. تنهـا وقـتی می توانیم این حکم را بکنیم که ذات شـخص در حالات مختلف ثابت بماند.

بـا این ترتیب روشن می شود که هیـچ یک از کمالات ما عین ما نیسـتند و ذات «من» با دارا شـدن کمال، تغییری نمی کنـد. حقیقتِ «من» همان ذاتِ «من» است که از خودش هیچ چیز ندارد و هر کمالی را هم که واجد شود، غیر خودِ اوست. ما این حقیقتی را که به خودش هیـچ کمالی واجد نیست، «ماهیت» تبیر می کنیم و به دلیلِ خالی بودنِ ذاتش از هر کمالی، آن را «ظلمانیّ الذّات» می دانیم. «ظلمـانی» یعنی تاریـک و مقصود از ظلمـانی بودنِ ماهیّت، این است که در ذاتِ خود دارای هیـچ نور و کمالی نیست. اگر کمالاتِ خود را نور بدانیم، ماهیّتی که ذاتاً فاقد هر کمالی هست، ظلمانی الذّات می شود.

مهم این است که ما ظلمانی بودنِ ذات خود را در زمانی که واجد کمالات هستیم، وجدان می کنیم. در همان وقتی که عالمیم، علم خود را غیر خود می یابیم و در زمانی که

ص: ۳۰

قادر هستیم، قدرتِ خود را مغایر با خود می دانیم و به همین ترتیب هیچ یک از کمالاتی را که داراهستیم، ذاتیِ خود نمی یابیم. بنابراین تصوّر نشود که ما باید کمالاتِ خود را از دست بدهیم، هرگونه ادراک و وجدانی را از دست می دهیم (چون ادراک همان علم وجدانی است) و آن گاه چگونه خواهیم توانست ذاتی نبودن کمالاتِ خود را وجدان کنیم؟ آری می توانیم «فرضِ» سلب آن ها را بکنیم و این که با این فرض، در «من» بودنِ «من» تغییری ایجاد نمی شود. من اگر فرض کنم که قادر نباشم، این فرض، «منِ» من را منتفی نمی کند و به این که «من» «من» نباشم، نمی انجامد. هم چنین اگر فرض کنم که عالم نباشم.

غیریّت «من» با وجود

بالاتر از همه ی کمالاتِ «من»، وجود «من» است و این کمالی در عرض سایر کمالاتِ «من» نیست، بلکه ریشه و اساس همه ی کمالاتِ «من»، وجود «من» است. اگر وجود از «من» سلب شود، دیگر چیزی به عنوان «من» باقی نمی ماند و در نتیجه من هیچگاه نمی توانم بودنِ خود را وجدان کنم. من تنها وقتی وجود دارم، می توانم از خود سخن بگویم و اگر موجود نباشم، دیگر «من» ی را نمی یابم.

امّا جالب این جاست که با این وجود، من در حال موجود بودن، وجود خود را غیر خود می یابم. شاهد وجدانیِ من این است که وقتی می گویم: «من من ام» یا وقتی می گویم: «من موجودم» از این دو جمله دو معنای کاملاً ـ متفاوت می فهمیم. در حالی که اگر معادله ی «من = وجود» برقرار بود، از این دو عبارت یک معنا را می فهمیدیم. هر مخاطب عاقلی متوجّه می شود که این دو جمله، از دو حقیقت خبر می دهند. «من من ام» یک قضیّه ی توتولوژیک (این همانی) است و مانند هر توتولوژی دیگر همیشه صادق است. امّا جمله ی «من موجودم» از وجود داشتنِ «من» به عنوان یک واقعیتِ خارجی خبر می دهد. این دو جمله هیچ گاه به جای هم و به معنای هم به کار نمی روند.

ص: ۳۱

برای تنبّه یافتنِ بهتر به این تفاوت، نقیض هر یک را در نظر بگیرید. نقیضِ «من من ام» این است که «من من نیستم» که یک تناقض آشکار می باشد و امّا نقیض جمله ی دوم چنین است: «من موجود نیستم» این جمله هر چند که در حال حاضر – که من در خارج موجود هستم – نادرست است، امّا نادرستی اش به خاطر تناقض آمیز بودنش نیست، چون فرض موجود نبودن «من» یک فرض کاملاً معقول است. فرض موجود نبودنِ «من» به نبودن من در عالم خارج و واقع می انجامد و کاملاً شدنی است. امّا «من، من نیستم» یک تناقض صریح است که وقوعش عقلاً محال می باشد.

پس من می یابم که عین وجود نیستم. بنابراین وقتی می گویم: موجودم، مقصودم این است که به واسطه ی چیزی غیر از ذات خودم، موجود شده ام. آن چیز همان «وجود» است که به یک معنا همه ی کمالاتِ دیگر ما به آن بازمی گردد و از آن ناشی می شود. پس به طور کلی کمالاتِ «من» هیچ کدام عین من نیستند.

تنبّه عقلی به نیاز ذاتی خودمان

با این توضیحات پاسخ سؤالی که در ابتدای بحث، طرح کردیم روشن می شود می خواستیم بدانیم اوصاف ذاتی «من» کدام است و آیا کمالاتِ «من» ذاتی «من» هستند یا خیر. اکنون واضح است که هیچ یک از کمالاتِ ما – حتّی وجود – ذاتی ما نیستند. همه ی این ها به «من» داده شده اند و «من» به خودم واجد هیچ کدام نیستم. «من» به خود نه عالمم، نه قدرم، نه زنده ام و نه موجودم. همه ی این کمالات را دارم، ولی هیچ یک از این ها از خودم نیست. در همان زمانی که این ها را دارم، می یابم که بودن یا نبودنِ این ها از خود «من» ناشی شده اند و به خواستِ «من»، هم بر پا نمی باشند. «من» می یابم که در مالک بودنِ کمالاتِ خودم اختیاری ندارم. نه عالم بودن، نه قادر بودن، نه زنده بودن و نه موجود بودنم به خواستِ خودم نیست و از لحظه ی بعد از الآنِ خودم هیچ خبر ندارم که کدامیک از این کمالات را خواهم داشت و کدام را از دست می دهم.

پس ما در عین مالکیتِ کمالات خود، صددرصد نیازمند و محتاجیم و روی پای خود نایستاده ایم. به داشتن اموری افتخار می کنیم که هیچ کدامشان از خودمان نیستند

ص: ۳۲

و مالک شدنِ آن ها، ما را از فقر ذاتیِ خود خارج نمی سازد.

ذاتِ «من» فقیر محض است، چون هیچ کمالی را از جانب خودش ندارد و وقتی هم مالک یک کمال می شود، ذاتش تغییر نمی کند. در واقع فقط یک ویژگی را می توانیم ذاتی «من» بدانیم و آن این است که «هیچ از خود ندارم» و این همان است که به «فقر ذاتی» یا «ظلمت ذاتی ماهیّت» تعبیر می کنیم. این تنها ویژگی ذاتیِ ماست و هیچ صفتِ دیگری را ذاتاً نداریم.

با این بیانات روشن شد که کمالاتِ ما نشانه ی نیازمندی ما هستند و هرچه کمالاتمان بیشتر باشد، نیاز ما هم روشنتر است. به طور کلّی چون ماهیّات هیچ کمالی را از خودشان ندارند، هرچه کامل تر باشند، وابستگی شان آشکارتر است. بنابراین کامل تر بودن ماهیّت، دلیلی بر بی نیازی اش نیست، بلکه بر عکس احتیاج ذاتی اش را بهتر می نمایاند. همه ی کمالات ما به نحوی به وجد ما برمی گردد و وجود هم به اختیار ما نیست. ما موجود شده ایم، نه می توانستیم موجود نباشیم و نه می توانیم وجود را از خود سلب کنیم. آری ممکن است کسی خودکشی کند ولی کار او فقط خوردن چند قرص یا مثلاً شلیک گلوله به بدنش می باشد. امّا مؤثّر واقع شدنِ این امور در مردنِ شخص، به اختیار خودش نیست. تازه اگر بمیرد، فقط کمال حیات را آن هم در دنیا از دست داده، نه اصل وجود را. چنین شخصی نمی تواند خود را از قلمرو هستی و وجود به کلّی محو سازد. اگر حیات دنیوی را از دست بدهد، حیات برزخی را نمی تواند نداشته باشد.

پس مادر عین این که وجود داریم، امّا صاحب اختیار وجودمان نیستیم و در هستی داشتن قائم و متّکی به خود نمی باشیم. این ها هم نشانه ی مصنوعیّتِ ماست که سراسرِ وجودمان را احاطه کرده است. به طور کلّی می توانیم تصدیق نماییم که در جای جای قلمرو وجود خود – از بدن و روح گرفته تا صفات نقص و کمال – نشانه های مصنوعیّت و عدم اتّکا به خود مشاهده می گردد و این چیزی است که به نور علم برای هر عاقلی

ص: ۳۳

قابل شهود است. (۱)

جالب تر از همه این است که تنبّه به همین مطلب نیز اختیاری ما نیست. این که انسان، فقیر و محتاج بودن خود را وجدان کند، صرفاً به خواست و اراده ی او حاصل نمی شود. به عبارت دیگر ما در یافتن این حقیقت متّکی به خود نیستیم و نیازمندی خود را در وجدان این مطلب هم تصدیق می نماییم.

تنبّ عاقل به مصنوعیّت سایر موجودات

تا این جا آنچه از نشانه های مصنوعیّت گفتیم، درباره ی وجود خودمان بود. واقعیّت این است که ما خودمان را از دیگر موجودات بهتر می شناسیم و آگاهی ما نسبت به خود عمیق تر و وجدانی تر از علم ما به دیگران است. با این وجود پس از کشف مصنوعیّت خودمان در پرتو نور عقل، به سایر اشیاء می نگریم و خصوصیات مشترکی را که میان آن ها با ما وجود دارد، باز می شناسیم و از این طریق به مصنوعیّت آن ها نیز پی می بریم.

به عنوان مثال ما خود را محدود و در قید زمان و مکان می یابیم که نشان از وابستگی و نیازمندی ما دارد. همین ویژگی را عیناً در اشیاء پیرامون خود می بینیم و از این طریق، مصنوعیّت آن ها را کشف می کنیم.

ممکن است کشف مصنوعیت با دیدن یک فیلم درباره ی یک چیز بر ایمان حاصل شود. مثلاً فیلمی را درباره ی زندگی برخی حیوانات ببینیم، در این صورت به وابستگی وجودی آن ها بیشتر پی می بریم. البته وجدانِ ما نسبت به حالات خودمان شدیدتر از وجدانِ اوصاف دیگر موجودات است، امّا این شدّت و ضعف وجدان در دو حالت

ص: ۳۴

۱- ۱.ما نیاز ذاتی خود را به نور علم وجدان می کنیم، امّا تصدیق این امر تنها برای انسان عاقل امکان پذیر است به تعبیر دیگر علم به این مطلب تنها برای عاقل حاصل می شود. کودکی که به بلوغ نرسیده از وجدان فقر ذاتی خود محروم است، پس این علم اختصاص به عاقل دارد. از همین جهت است که عنوان این مطلب را «تنبّه عقلی به نیاز ذاتی خود» قرار دادیم که مقصود در این جا تنبّه عاقل به نور علم است. بسیاری اوقات تعبیر «عقلی» یا «عقلانی» یا « عقلاً» را برای کشف علمی عاقل به کار می بریم.

اصل آگاهی ما نسبت به احوال آن موجودات را تغییر نمی دهد. ما آن ها را هم نظیر خود نیازمند می یابیم، هر چند که شدّتِ یافتنِ ما نسبت به خودمان شدیدتر از وجدانِ آن هاست. در مورد خودمان گفتیم که هیچ کمالی از خود نداریم و تنها چیزی که ذاتیِ ماست، همین است که «از خود هیچ نداریم». حال درست است که چنین وجدانی را – با این درجه از وضوح و شدّت – نسبت به دیگران نداریم، امّا سایر عقلا نسبت به کمالات خوئد، چه وجدانی دارند؟ هر عاقلی اگر در اوصاف و احوال خود تأمّل وجدانی نماید، تصدیق می کند که از خود هیچ کمالی ندارد و در هیچ یک از کمالاتش قائم و متکی به خود نمی باشد و این همان چیزی است که ماهم در خودمان می یابیم. پس اگر هر عاقلی از آنچه می یابد، گزارش دهد، معلوم می شود که همه ی عقلاـ در این خصوص وجدان یکسانی دارند و همگان وجود خود را سراسر نیاز و وابستگی می بینند.

حال که انسان چنین تنبّهی به مصنوعیّت خود دارد، تصدیق این ویژگی در مورد موجودات غیر عاقل مختار ساده تر است. وقتی ما انسان ها خود را در داشتن کمالات «منفعل» و بی اختیار می یابیم، چگونه می توانیم کمالاتِ دیگر موجودات – اعم از حیوان و گیاه و جماد را از خودشان بدانیم؟

البتّه ما ماهیّات سایر اشیاء را – آن چنان که ذاتِ خود را می یابیم – وجدان نمی کنیم، امّا همان طور که اشاره شد، نشانه های نیازمندی خود را در آن ها هم مشاهده می کنیم و قدر مسلّم این است که نمی توانیم آن ها را عین کمال و نور بدانیم. چگونه می توانیم حیوانات فاقد عقل را عین علم و قدرت و وجود بدانیم؟ یا چگونه می توان موجودی را که در حدّ انسان هم قدرت ندارد، صاحب اختیار کمالاتش دانست؟ با این تذکرات متوجّه می شویم که دیگران هم هر حقیقتی داشته باشند، در ذاتِ خود بی نیاز نیستند و لذا می توانیم به طور کلّی حکم کنیم که ما در موجوداتی که پیرامون خود می شناسیم – اعمّ از انسان و گیاه و جماد و... –آثار و نشانه های مصنوعیّت را در سراسر وجودشان می بینیم.

ص: ۳۵

علاوه بر همه ی آنچه تا این جا از نشانه های مصنوعیّت خود و دیگران گفتیم، یک ویژگی مشترک در همه ی آنچه مشاهده می کنیم، وجود دارد که آن هم به وضوح، بر مصنوعیّت همه ی آن ها دلالت می کند، آن ویژگی «حدوث» است. حدوث یعنی مسبوق بودن به عدم و نیستی. همه ی ما می یابیم که از ازل موجود نبوده ایم و سابقه ی نیستی داریم. کمالات ما نیز چنین هستند و به طور کلّی هیچ امر غیر حادثی نه در خود و نه در دیگران سراغ نداریم. اگر هیچ یک از نشانه های گذشته را برای تنبّه یافتن به مصنوعیّت خود نمی دیدیم، همین ویژگی «حدوث» برای این امر کفایت می کند. هر عاقلی می یابد که نمی توان یک موجود حادث را غیر مصنوع و متّکی به خود دانست.

قائم به خود نبودن کمالات ما

آنچه تا این جا از آثار و نشانه های مصنوعیّت گفتیم، مربوط به ماهیّاتی نظیر خودمان بود که از خودشان هیچ کمالی ندارند و لذا آن ها را فقیر بالذّات دانستیم. امّا همین موجودات کمالاتی دارند که هیچ کدام ذاتیِ آن ماهیات نیستند. اکنون می خواهیم درباره ی همین کمالات قدری تأمّل وجدانی نماییم. کمالاتی همچون نور علم، قدرت وجود چه سنخی دارند؟ آیا خودِ این ها را هم می توانیم فقیر بالذّات بدانیم و «ظلمانیّ الذّات» بنامیم؟ آیا این ها هم کمالاتشان به خودشان نیست؟ و اگر هست، چگونه می توانیم آن ها را مصنوع بدانیم؟

نوریّ الذّات بودن کمالات

ابتدا سؤال اوّل را پاسخ می دهیم: آیا این کمالات ظلمانیّ الذّات هستند؟ به عنوان مثال آیا می توانیم نور علم را ظلمانیّ الذّات بدانیم؟

ساده ترین راه برای یافتن پاسخ، توجّه به این واقعیت است که ما اموری را کشف می کنیم و به تعبیر دیگر به آن ها علم پیدا می کنیم، امّا می دانیم که مکشوفیّت و معلومیّت، عینِ ذات آن ها نیست، پس وجود علمی ثابت می شود که به واسطه ی آن، معلومات برای ما معلوم شده اند. بهترین مثال در این مورد علم هر کس به ذات خودش

ص: ۳۶

است. هر انسان عاقلی خودش را می شناسد یعنی به ماهیت خود علم دارد و در واقع ذات و ماهیتش معلوم اوست. بنابراین «من» هم عالم هستم و هم معلوم، خودم خودم را می شناسم و از ظلمانیّ الذّات بودنِ خودم آگاهم. این قطعی ترین علمِ ماست.
حال سخن در این است که یک ماهیت ظلمانیّ الذّات، چگونه معلوم خودش نیست. این علم از ذات ظلمانیِ او نمی باشد. اگر نور علمی نبود، ماهیت فاقدِ علم هرگز به خودش علم پیدا نمی کرد و حال که چنین علمی وجود دارد، می فهمیم که موجودی غیر ظلمانیّ الذّات هست که منشأ علم شخص به ذات خودش می باشد. این موجود غیر ظلمانیّ الذّات می نامیم. از این جا روشن می شود که کمال نوریّت، ذاتی نور علم است و از آن قابل سلب نمی شود. نظیر همین بیان را می توانیم نسبت به کمال «وجود» مطرح کنیم. آیا وجود هم مثل ماهیت، ظلمانیّ الذّات است یا این که مثل نور علم، خود عین کمال است؟ پاسخ به این سؤال شبیه پاسخی است که در مورد نور علم مطرح شد. ما خود را «موجود» می یابیم در حالی که موجودیت، ذاتیِ ما نمی باشد. یعنی همان طور که به تفصیل بیان شد، به خود، موجود نشده ایم. پس باید وجودی باشد که ماهیّات ظلمانیّ الذّاتِ ما به آن موجود شده باشند. این وجود نمی تواند خودش ظلمانیّ الذّات باشد، چون در این صورت آن هم برای موجود شدنش نیاز به وجودی پیدا می کند و بالاخره باید پای یک موجود غیر ظلمانیّ الذّات در کار باشد تا موجودیّت ماهیّات توجیه و تفسیر شود. به این دلیل است که وجود نمی تواند ظلمانیّ الذّات باشد و باید آن را نظیر علم، نوریّ الذّات بدانیم که البتّه توضیح نور بودنش خواهد آمد.

نیاز کمالات به ماهیّت

اکنون باید پرسش دوم را پاسخ دهیم و آن این که کمال بودن نور علم و وجود و... به خودشان است، چگونه می توانیم مصنوعیّت آن ها را توضیح دهیم؟ آیا
ص: ۳۷

چیزهایی که خود عین نور و کمال هستند، غیر مصنوع نیستند؟ ما معتقدیم این کمالات هم – در عین کمال بودنشان – به ماهیّتی که مالک آن هاست، نیازمند می باشند. برای روشن شدن این نیازمندی از مثال نور علم آغاز می کنیم. ابتدا به یک اصل معرفت شناسی توجّه می دهیم و آن این که همه ی اظهار نظرهای ما در حوزه و قلمروی که معرفت و شناخت داریم، مجاز است و نسبت به ماورای این حوزه نباید سخن بگوییم. قلمرو معرفت ما محدود به آن اموری است که وجدان می کنیم و اگر تصورات ما هیچ پایه و اساس وجدانی نداشته باشند، از جهت معرفتی بی ارزش هستند. حال با توجّه به این اصل کلّی باید ببینیم معرفتِ ما نسبت به نور علم و نورن وجود چگونه حاصل شده و چه وجدانی از آن ها داشته ایم. آیا عملی را می شناسیم که عالمی مالک آن نباشد؟ آیا اصلاً علم بدون عالم برای ما قابل فرض هست؟

ما می یابیم که علم ما متّکی و نیازمند به خود ماست. این حقیقت را «من» در مورد «علم خودم» می یابم، «شما» در مورد «علم خودتان» می یابید و از هر عالم دیگری هم که بپرسیم، همین مطلب را در مورد علم خودش می یابد و به آن اعتراف می کند به تعبیر دیگر تحقّق «نور علم» من به این است که مِلک «من» باشد و موجودیت «نور علم» هر عالمی به این است که مِلک ماهیّت آن عالم باشد و به طور کلّی وقتی ماهیتی مالک «نور علم» می شود، آن علم در ذاتش تعلّق به ماهیّت دارد و قِوام آن مِلک به مالکش است. ما نمی توانیم مالک (ماهیّت عالم) را کنار بگذاریم و مِلک (علم آن عالم) را جدا از آن مالک داشته باشیم. تا آن جا که ما نور علم را وجدان کرده ایم، نمی توانیم وجود آن را بدون تعلّق به مالکِ آن فرض کنیم و اگر از این فرض سخن بگوییم، در حقیقت علمی را که مِلک یک عالم است، تصّور کرده ایم؛ هر چند خود چنین نمی پنداریم. (۱)

نظیر همین مطلب در مورد نور وجود هم صدق می کند. ما از وجود چه شناختی داریم؟ بدیهی ترین معرفتِ ما به وجود به موجودیّت خودمان بر می گردد. «من» خود

ص: ۳۸

۱- ۱.در فصل سوم همین بخش این مطلب را توضیح مبسوط خواهیم داد.

را «موجود» می یابم، «شـما» خودتان را «موجود» می یابیـد و هر انسانِ عاقلی چنین وجـدانی از خود دارد. حال آیا وجودِ «من» متعلّق به من نیست؟ آیا وجود «شما» متعلّق به شما نیست؟ و آیا وجودی را یافته ایم که مِلک هیچ ماهیّتی نباشد؟

اگر بخواهیم به اصل معرفت شـناسانه ای که گفتیم، وفادار بمانیم، باید به صراحت بگوییم که ما هیچ شناختی از وجودی که ماهیّتی به آن موجود نباشـد، نـداریم، معرفت ما نسـبت به وجود، منحصـر به مواردی است که یک ماهیّتِ ظلمانیّ الـذّات به وجود، موجود شده است. ماهیّت، ذاتاً فاقد هر گونه کمالی – از جمله موجود بودن – است و ما «وجود» را در بستر موجودیّت ماهیّات شناخته ایم. از همین جـا می توانیم تـا حـدّی به نور بودن وجود تنبّه پیـدا کنیم. نور بودن وجود به این است که مـاهیّت ظلمـانی (تاریک) و ذاتاً معـدوم را در جهـان هستی آشـکار می نمایـد. خودِ ماهیّت ذاتاً اقتضای موجودیّت نـدارد و لـذا به ذاتِ خودش ظاهر نمی گردد، به وجود است که ماهیّتِ ذاتاً فقیر از هیچ بودن خارج می شود و در صحنه ی عالم ظاهر می گردد.

اکنون می توانیم تصدیق کنیم که ما «نور وجود» را صـرفاً به عنوان مِلک یک ماهیّت موجوده، می شناسیم و جدا از مالکِ آن، هیچ معرفـتی نسبت به آن نـداریم. تحقّق «وجود» من به این است که «من» به آن موجود بـاشم یـا به تعـبیر دیگر مِلـک «من» باشـد تحقق «وجود» شما به این است که «شما» به آن موجود باشید و مِلک «شما» باشد. بنابراین می توانیم بگوییم که «وجود» در ذات خود تعلّق به ماهیت دارد یا به عبارت دیگر مِلک ماهیّت بودن (ملکیت)، ذاتی آن است. البته همان طور که در مورد نور وجود گفتیم، چه بسا در مقام تصوّر، وجودِ بدون موجود را فرض کنیم ولی این یک فرضِ حاکی از واقع نیست و در ادامه ی مباحث دلیل آن را توضـیح خواهیم داد. (۱)

ص: ۳۹

۱- ۱.توضیح این مطلب در فصل سوم همین بخش آمده است.

حدوث کمالات به سبب حدوث ماهیّت

تـا این جـا روشن شـد که انواری همچون نور علم و وجود برای تحقّق، به مـاهیتی که مالـک آن هاست. نیازمندنـد. همین باعث می شود که برخی ویژ گی های ماهیّت به مِلک آن هم سـرایت نمایـد. مهم ترین این ویژ گی ها، «حدوث» است که مطابق آنچه گفتیم، هر مـاهیتی حادث است و چون کمالاتِ هم ماهیت وابسـته به آن است، آن کمالات هم حادث خواهنـد بود، یعنی مسـبوق به نیستی هسـتند. بنابراین کمالات همه ی انوار وجودی مانند علم، عقل، وجود و...، به سـبب حدوثّ ماهیّتِ مالکِ آن ها، حادث می باشـند. نـتیجه ای که از همه ی این مبـاحث گرفته می شـود، آن است که هیـچ یـک از کمالاـتِ مـا – از جمله وجود – خـارج از حوزه ی مصـنوعیّت نیسـتند و با این که نوریّ الذّات هسـتند و کمال بودن، ذاتیِ آن هاست، امّا به دلیل وابسـتگی به ماهیّتِ حادث، خودشان هم حادث می باشند و حدوث، خود از بهترین نشانه های مصنوعیّت است.

ص: ۴۰

فصل دوم: تلازم مصنوعیّت با وجود صانع مختار

ضرورت وجود صانع

پس از تنبّه عقلانی (۱) به مصنوعیّت خود و غیر خود – اعمّ از ماهیّات و انواری همچون علم و وجود – اکنون عاقل حقیقت دیگری را می یابد و به آن اقرار و اعتراف می نماید. این حقیقت عقلانی عبارت است از این که موجوداتِ نیازمندی که ما دیده و شناخته ایم، نمی توانند به خود موجود باشند. اگر همه ی نیازمندها را در یک مجموعه جمع کنیم، همگی برای موجود شدنشان نیاز به وجود چیزی دارند که مانند آن ها محتاج نباشد. هیچ عاقلی نمی تواند بپذیرد موجوداتی که نیاز و وابستگی سراسر وجودشان را فرا گرفته، «به خود» موجود شوند. چیزی که قائم و متّکی به خود نیست، چگونه ممکن است، «به خود» موجود شود؟ و اگر مجموعه ای از این نوع چیزها داشته باشیم، همین حکم در موردشان جاری می شود. هیچ گاه از جمع شدن موجودات نیازمند، بی نیازی حاصل نمی شود و تا پای یک «غیر نیازمند» ی در کار نیاید، هیچ کدام از آن نیازمندها موجود نمی شوند.

ص: ۴۱

۱- ۱.عقلانی به همان معنایی است که پیشتر گفته شد: «تنبّه عاقل به نور علم».

این جاست که عاقل به ضرورت وجود «صانع» پی می برد و به تعبیر دیگر انکار «صانع» را قبیح می شمارد. به نور عقل، قبح نفی و انکار را کشف می کنیم. مقصودِ ما از تعبیر «صانع» همان موجود غیر نیازمنـدی است که تا به نیازمندها ضـمیمه نشود، هیچ کدام از آن ها تحقّق پیـدا نمی کننـد. وقتی عاقل تصـدیق می کنـد که موجودات نیازمنـد و غیر متّکی به خود، نمی تواننـد «به خود» موجود شونـد، بـا همین تنبّه عقلانی به ضـرورت وجودِ «غیر نیازمنـد»ی که رافع نیازهای همه ی نیازمنـدهاست، پی می برد. این موجود غیر نیازمنـد را «صانع» می نامیم. صانع آن موجودی است که هیچ یک از نیازهایی را ک هما در خود و دیگران می بینیم. ندارد؛ نه نیازِ ظلمانیّ الـذّات ها (ماهیّات) و نه نیاز نوریّ الـذّات ها (انواری همچون علم و وجود). بنابراین هیـچ یک از نشانه های مصـنوعیّت در وجود صانع نیست. اگر یکی از این آثار در او باشـد، او هم مصـنوع خواهـد شد و نیاز به صانعی دیگر پیدا می کند. در این صورت از آن صانع دیگر سؤال می کنیم که آیا نشانه ی مصـنوعیّت در او هست یا خیر؟ اگر باشـد، به ضـرورت وجود صانع سومی پی می بریم وهمین طور این بحث ادامه می یابـد تـا آن که به صـانعی برسـیم که هیـچ یـک از نشانه های مصـنوعیّت را نـدارد و این همان موجودی است که از آن به «غیر مصنوع» یاد می کنیم.

در واقع بایـد بگوییم مراد ما از کلمه «صانع» همین «غیر مصـنوع» است، یعنی «موجودی که هیچ یک از نشانه های مصـنوعیت در او نمی باشد». پس باید توجه داشـته باشـیم که از کلمه ی «صانع» هیچ تصوری غیر از این به ذهن ما خطور نکند. حقیقت این است که ما در مقام اثبات صانع و به نور علم و عقل، نه وجـدانی از «صـنع – ساختن» داریم و نه از «صانع – سازنـده». هر معنایی از ساختن و سازنـده را که در ذهن بیایـد باید کنار بگذاریم، چون هیچ معنایی از «صانع» و «صـنع» معقول و معلوم ما نیسـتند ما فقط همین مقدار می فهمیم که مصـنوعات به خودشان نمی تواننـد موجود شوند و متّکی به خودشان نمی توانند باشـند. بنابراین عقلاً وجودِ موجودی که مصنوع نباشد، لازم می آید تا او رافع نیاز از نیازمندها و مصنوعات باشد. به همین «غیرمصنوع» صانع،

ص: ۴۲

اطلاق می کنیم.

پس ما پس از تنبّه به مصنوعیت خود و سایر موجوداتی که شناخته ایم، در گام دوم به ضرورت وجود صانع (با تعریفی که بیان شد) پی می بریم و این هر دو گام را عاقل در پرتو نور علم و عقل برمی دارد. البته همان طور که گفتیم هیچ تصوّر اثباتی از صانع (سازنده) و صُنع (ساختن) و طور صانعیّت (چگونگی ساختن) و امثال این ها نداریم و عاقل بدون آن که این امور، معلوم و مکشوف او شوند، به ضرورت وجود «نه مصنوع» متنبّه می گردد.

غیریّت صانع با کمالات وجودی

اشاره

در این جا این پرسش مطرح می شود که: آیا نیاز ما با وجود نوریّ الذّات ها رفع نمی شود؟ آیا نمی توانیم همین انوار را صانع بدانیم؟ این سؤال از آن جا برمی خیزد که ما ماهیّات را – که ذاتاً فقیر و فاقد هر کمالی هستند – به واسطه ی آن انوار، واجد کمال می یابیم. مثلاً خود را – که ذاتاً جاهل هستیم – به واسطه ی نور علم عالم می یابیم. یا این که خود را – که ذاتاً معدوم هستیم – به واسطه ی نور وجود، موجود می یابیم، پس آیا نمی توانیم رافع نیاز ماهیّات – همچون خود – را همین انوار بدانیم؟

از سوی دیگر مگر موجودات نوریّ الذّات، خود عین کمال نیستند؟ اگر چیزی ذاتش عین کمال باشد، آیا باز هم نیاز به کمال بخش دارد؟ چیزی که ذاتاً فاقد کمال باشد، نیاز به موجودی دارد که کمالی به او عطا نماید؛ امّا موجودی که خود عین کمال است، چه نیازی دارد تا دیگری آن را رفع نماید؟ بنابراین چرا موجود نوریّ الذّات خودش صانع نباشد؟ وقتی ذاتش عین نور است، چه نیازی به صانع دارد؟ ما نیازمندی این انوار را به وجود صانع می توانیم به سه دلیل اثبات کنیم:

دلیل اوّل: حدوث کمالات

اولین دلیل از طریق ویژگی «حدوث» است که در فصل گذشته برای کمالات وجودی خود اثبات کردیم و روشن شد که این انوارِ وجودی به دلیل تعلّق به ماهیّتی که

ص: ۴۳

مالکِ آن هاست، محکوم به احکامِ آن ماهیّت هستند و یکی از مهمترینِ این احکام، حدوث آن هاست که نشانه ی مصنوعیت و نیاز به صانع می باشد.

دلیل دوم: مختار نبودن کمالات

کمالاتی همچون علم و وجود ذاتاً مقتضاهایی دارند و این اقتضای ذاتی با اختیار داشتن آن ها منافات دارد و همین دلیل بر نقص و نیازمندی آن هاست. فرضِ ما این است که نور بودن و روشنگری مقتضای ذاتی علم می باشد، و مقتضای ذاتی یک چیز از آن جدایی ناپذیر است. ما علمی که نور نباشد، نداریم و نمی توانیم فرض وجودش را بکنیم. ذاتِ علم اقتضای روشنگری و کشف دارد، نمی تواند چیزی نور باشد امّا کاشف نباشد مقتضای ذاتِ یک چیز، از خود ذاتِ تخلّف ناپذیر است.

به طور کلّی اگر صفت و خاصیّتی ذاتیِ یک چیز باشد، از آن ذات تخلّف نمی پذیرد اصطلاحاً می توان گفت: «الذّاتی لایتخلّف» ذاتیِ یک چیز از خود ذات تخلّف نمی پذیرد، یعنی امکان ندارد «ذات» باشد و ذاتیِ آن به دنبالش نیاید. به عنوان مثال اگر چرب بودن ذاتیِ روغن باشد، امکان ندارد روغنی باشد امّا چرب نباشد.

در این جا هم نور بودن (کاشف و روشنگر بودن) ذاتیِ علم است، بنابراین از آن تخلّف نمی پذیرد. لذا هر جا علم باشد، خاصیّتِ کشف هم دارد. هم چنین است وجود که خودش ذاتاً کمال است و لازمه ی ذاتیِ آن تحقّق یافتن ماهیّت به آن است. امکان ندارد وجودی باشد امّا ماهیّت بدان تحقّق پیدا نکند. فراموش نشود که ما اصولاً نور وجود را به چیزی که موجودیّت ماهیّت به آن است، می شناسیم و هیچ تلقّی دیگری وجداناً از آن نداریم. (۱)

اکنون با توجّه به همین ویژگی می توانیم اثبات کنیم که انواری نظیر علم و وجود دارای اختیار نیستند. اختیار با مقتضای ذاتی داشتن نمی سازد. ذاتیِ یک چیز ضرورتاً

ص: ۴۴

۱- ۱.این جا مقصود مفهومی که از لفظ وجود می فهمیم، نیست بلکه خود وجود که به عنوان یک کمال نوری وجدان می شود، مراد است. در ادامه ی مباحث درباره ی مفهوم موجود سخن خواهیم گفت.

به دنبال آن می آید و آن ذات در این که ذاتی به دنبالش بیاید یا نیاید، اختیار ندارد. اگر ذات اختیار داشته باشد، می تواند آن ذاتی را به دنبال خود نیاورد، در حالی که «الذّاتی لایتخلّف». در مثال روغن و چربی، نمی توانیم برای روغن در چرب بودن اختیار قائل شویم. چون امکان ندارد روغنی باشد امّا چربی نداشته باشد.

به همین جهت علم هم در نور بودن اختیار ندارد، منوَّر بودن (اثر روشنگری داشتن) مقتضای ذاتی و ضروری نور علم است که از آن تخلّف نمی پذیرد وجود نیز همین طور است. مقتضای ذاتی اش که تحقّق یافتن ماهیّت به آن است از خود آن تخلّف پذیر نیست. پس وجود در تحقّق دادن به ماهیّت، مختار نیست، چون هیچ چیزی در به دنبال آوردنِ مقتضای ذاتی اش اختیار ندارد. بنابراین نور علم و وجود – که خود عین کمال هستند – مختار نمی باشند، لذا این که کدام ماهیّت موجود شود و کدام نشود و این که هر ماهیّتی چه بهره ای از نور علم داشته باشد یا اصلاً عالم نباشد، این ها هیچ کدام به اختیار نور وجود و نور علم نیست.

اگر بخواهیم تعبیر مِلک و مالِک را به کار ببریم، می توانیم بگوییم که اگر ماهیتی مالک وجود یا علم می شود، این مالک شدن به اختیارِ خود مِلک (نور وجود یا نور علم) نیست، بلکه باید صاحب اختیاری برای این مِلک قائل شویم که مالک شدنِ ماهیّات به او برگردد و این صاحب اختیار همان است که «مُمَلِّک» خوانده می شود، یعنی کسی که به اختیار او ماهیّتی، مالک مِلکی می گردد. این جاست که تصدیق می کنیم انواری همچون وجود و علم با این که خود عین کمال هستند و مانند ماهیّات ذاتاً فاقد کمال نیستند، امّا در عین حال «ربّ» یعنی صاحب اختیاری دارند. از این جهت است که ما این انوار را نیازمند می یابیم نیازمند به یک ربّ که می توانیم او را «ربّ الوجود» و «ربّ العلم» و... بنامیم. هم چنین تعبیر «خالق الوجود» و «خالق العلم» و... را هم می توانیم به او نسبت دهیم. پس این ها هم با این که نوریّ الذّات هستند، اما متّکی و قائم به خویش نمی باشند؛ بلکه قوامشان و اختیارشان به دست دیگری است و همان صاحب اختیار است که می تواند صانع بی نیاز باشد، نه اینها که

ص: ۴۵

نیازمند و متّکی به اویند. البتّه نفس اختیار نداشتن، خود عین نقص و نشانه ی مصنوعیّت است و به این جهت هم می توانیم استدلال کنیم که انوار نمی توانند صانع باشند. بنابراین هرچند که روشنگری نور علم و موجود شدن ماهیت به نور وجود، ذاتی آن هاست، امّا این ویژگی آن ها را از قلمرو مخلوقیّت و مصنوعیّت خارج نمی کند. به بیان دقیق تر ذات همراه با ذاتیّاتش مصنوع و متّکی به صانعی غیر مصنوعند.

دلیل سوم: وجود نقایص و کاستی ها

آنچه درباره ی اقتضای ذاتی انواری همچون علم و وجود گفتیم، از جهت دیگری نیازمندی آن ها را به یک صاحب اختیار (ربّ) اثبات می کند. همان طور که گفتیم مقتضای ذاتی نور علم، کشف و روشنگری و مقتضای ذاتی وجود، تحقّق یافتن ماهیّت به آن است. به این ترتیب علم داشتنِ عالمان و موجود بودن ماهیّات موجوده، تفسیر و توجیه می شود، امّا جهل جاهلان و معدوم بودن ماهیّاتی که نیستند، قابل توجیه نمی باشد. به عبارت دیگر چون نور علم اقتضای عالم شدنِ مالک آن را دارد، پس جاهل بودن را نمی توانیم به نور علم منسوب بدانیم. نور وجود نیز اقتضای موجود شدن ماهیّات موجوده را دارد، پس نیستی ها را نمی توانیم به آن نسبت دهیم.

به بیان دیگر اگر در عالَم، ما بودیم و این انوار، یعنی جز ماهیات ذاتاً فاقد کمال و انواری همچون علم و عقل و وجود که عین کمال هستند، دیگر هیچ خبری نبود و غیر این دو دسته موجود، چیز دیگری نبود، آنگاه نمی بایست نقص و کمبودی در علم با وجودِ ماهیّات به چشم بخورد. از آن جا که مقتضای ذاتی نور علم، روشنگری و نفی جهل است و نیز مقتضای ذاتی نور وجود، تحقّق و موجودیّتِ ماهیّات است؛ پس اگر هیچ عامل دیگری در کار نباشد، در آن صورت هیچ جهلی برای هیچ ماهیّتی قابل توجیه نیست و هیچ نقص و کاستی در کمالات وجودی ماهیّات هم تفسیر پذیر نمی باشد.

ما در این عالَم در کنار علم، جهل می بینیم. عالمان علم محدودی دارند و جهل ایشان از علمشان بیشتر است. هم چنین نقص ها و کمبودهای متعدد در کمالات

ص: ۴۶

وجودی همه ی ماهیّات می بینیم. علّتِ این کاستی ها چیست؟ اگر اراده و خواست مُمَلِّکی در کار نباشد، این کمبودها چگونه توجیه می شوند؟

توجّه شود که این نقص ها را نه می توانیم به خود انوار منسوب بدانیم و نه به خودِ ماهیّات. به انوار نمی توانیم نسبت دهیم، چون همان طور که گفتیم اقتضای ذاتی این ها نور بودن است و در ترتّب مقتضای ذاتیِ خود اختیاری ندارند. نور علم قهراً طرد جهل می کند و نور وجود هم ضرورتاً باعثِ تحقّق ماهیّات می گردد و هیچ نقصی در عالم هستی باقی نمی گذارد. از طرفی این نقایص به خود ماهیّات هم برنمی گردد، زیرا ماهیت فقیر محض است و هیچ سقفی و حدّی برای قبول کمالات ندارد. این مطلب نکته ی بسیار دقیق و شریفی است که با این که کاملاً وجدانی است، (۱) امّا بر بسیاری از متفکران بشری مجهول مانده و ما کنون نمی خواهیم وارد نقل و نقد رأی ایشان بشویم. (۲)

اگر واقعاً تصدیق نماییم که تنها ذاتیِ ماهیّت (مثل «من») فقیر و نادار بودن آن است، معنای این سخن آن است که ماهیّت هیچ حدّ ذاتی برای مالک شدن کمالات مختلف ندارد و بنابراین اگر کمالی را نداشته باشد، این نقص به ذاتِ آن برنمی گردد.

ص: ۴۷

۱- ۱.برای این که وجدان این مطلب ساده تر شود، رجوع فرمایید به کتاب عقل، دفتر اوّل، ص۱۵۲تا ۱۶۲.

۲- ۲.در این جا برای آشنایان با اصطلاحات فلسفی به طور فشرده عرض می کنیم که در فلسفه ی صدرایی حقیقت وجود را همان خدا می دانند و او را به قول خودشان «فیّاض علی الاطلاق» می نامند یعنی این که در صدور فیض وجود از ناحیه ی خدا حقیقت وجود هیچ منعی یا به قول متکلمان هیچ بخلی نیست. به این ترتیب نقایص و کاستی های وجودی را نمی توانند به خود وجود یا به قول اینان «خدا» نسبت دهند. در نظام فلسفه ی صدرایی لازمه ی فیّاضِ علی الاطلاق بودن خدا یا وجود این است که او در افاضه مختار نباشد و در جایی که قابلیتی هست، افاضه ی وجود واجب باشد. به تعبیر خودشان فاعل یعنی خدا در فاعلیّت خودش تامّ می باشد و محدودیّتی اگر هست به قابلیت قابل برمی گردد. پس همه ی نقص ها و کمبودها به قابل یعنی ماهیّات مربوط می شود. از طرفی ماهیت یعنی همان قابل یک امر واقعی و اصیل نیست، بلکه آن را اعتبار حدّ وجود می دانند توجه شود که ماهیت حدّ وجود هم نیست بلکه اعتبار حدّ وجود است – رجوع شود به توحید عملی و عینی ص۱۶۷ تذییل مرحوم علامه ی طباطبایی بر مکتوب اوّل مرحوم شیخ ماهیت یک انتزاع ذهنی از حدّ وجود یک شیی است و این چیزی که به دو مرتبه متأخر از وجود است چون حدّ وجود یک مرتبه متأخر از وجود و اعتبار حدّ وجود دو مرتبه متأخر از وجود است چگونه می توانند به وجود حدّ بزنند؟ این مشکلی است که در فلسفه ی صدرایی راه حلّی ندارد امّا در عرفان برای حلّ این مشکل که همان بحث سرّ قدر است تئوری اعیان ثابته ی مستجنّ در ذات حق را مطرح کرده اند که آن هم ایرادهای خاصّ خود را دارد و از محلّ بحث ما خارج است.

با این ترتیب اگر در عالم، موجودی غیر از انوار و ماهیات نباشد، باید ماهیات مختلف همه ی کمالات وجودی را بتمامه دارا باشند و هیچ گونه جهل و عجز و مرگ و... نباید داشته باشیم. همه ی عالم باید از علم و قدرت و حیات و ... پر باشد و این در حالی است که ما کمبودها و نقایص را در حالات مختلف خودمان هم مشاهده می کنیم. گاهی عالم و گاهی جاهل هستیم. زمانی قادر و زمان دیگر عاجز می باشیم و بیماری و مرگ و میر و... در زندگیِ ما فراوان به چشم می خورد. در سایر انسان ها و غیر انسان ها هم این گونه چیزها به وضوح به چشم می خورد.

از این جاست که هر عاقلی پی می برد به این که باید پای «غیر»ی در کار باشد، موجودی که نه مثل ماهیات است و نه همچون نوریّ الذّات ها. این «غیر» باید اختیار داشته باشد و همه ی تفاوت ها در کمالاتی که ماهیّات مختلف مالک هستند به مشیت و اراده ی این «غیر» بر می گردد. هیچ ماهیتی به ذات خودش محدودیتی در قبول کمالات ندارد و انوار وجودی هم هیچ محدودیتی در کمالاتی که یک ماهیت مالک می شود، ایجاد نمی کنند. تنها عاملی که به کمالات یک ماهیت حدّ می زند و میزان بهر مندی او را از انوار وجودی اندازه گیری (تقدیر) می کند، همان موجودی است که او را صاحب اختیار (ربّ) عالمیان می نامیم. او ربّ الوجود، ربّ العلم، ربّ القدرهٔ و... یا خالق وجود، خالق علم، خالق قدرت و... است و ربّ همه ی مصنوعات می باشد و تنها موجودی که به معنای واقعی کلمه «نه مصنوع» یا «صانع» نامیده می شود، همسوست. این هم دلیل سوم برای آن که انوار وجودی نمی توانند صانع باشند.

خلاصه ی بحث در این فصل این شد که عاقل نشانه های مصنوعیّت را هم در ماهیّات (مانند «خود»)و هم در انوار وجودی (مانند علم و قدرت و وجود) مشاهده می کند. این دو گونه مصنوع هر یک به شکلی ضرورت وجود صانعی را اثبات می کنند که بدون وجود او آنچه در عالم مشاهده می کنیم، قابل تفسیر و توجیه نیستند. لذا نفی و انکار چنین صانعی قبح عقلی دارد. باید صانع مختاری باشد که ماهیات به اختیار او مالک کمالات وجودی شوند و لذا می توانیم او را «مُمَلِّک» بنامیم یعنی کسی که به اراده و مشیّت او هر مالکیّتی مالکِ اندازه ای خاص از انوار وجودی می گردد.

ص: ۴۸

فصل سوم: مباینت میان صانع و مصنوعات

مقصود صحیح از تعبیر «صانع مختار»

در دو فصل گذشته عقلاً به ضرورت وجود صانع مختار پی بردیم و مقصود از کلمه ی «صانع» را هم به طور صحیح بیان نمودیم. نکته ای که اکنون باید بیشتر مورد توجه ما قرار بگیرد این است که: حدّ کشف علمی (۱) ما در مورد غیر مصنوعات چیست؟ آیا وقتی تعبیر «صانع غیر مصنوع» را به کار می بریم، به نور علم و عقل چیزی از صانعیّتِ او می فهمیم؟ و آیا تصوری از صُنع او می توانیم داشته باشیم؟ واقعیت این است که عاقل در همین حدّ می فهمد که امکان ندارد ماهیاتی و انوار وجودی ای باشند ولی صاحب اختیاری نداشته باشند. اگر همه ی ظلمانیّ الذّات ها و نوری الذّات ها را در یک مجموعه قرار دهیم، نمی توانیم این مجموعه را متّکی و قائم به خود بدانیم. همه این ها - با توضیحاتی که در دو فصل گذشته دادیم – نیازمند به غیر خودشان هستند. به تعبیر دیگر کارِ این ها به خودشان ختم نمی شود، همه ی این ها با هم نمی توانند عالم هستی را – با همه ی خصوصیّاتی که در آن مشاهده می کنیم – تفسیر و توجیه کنند. پس وقتی

ص: ۴۹

۱- ۱.مقصود از تعبیر «کشف علمی» یعنی کشف به سبب نور علم.

می گوییم وجود صـانع مختـار برای این عـالم ضـرورت دارد، مقصودمان بیش از آنچه بیان کردیم، نیست. عاقل با علم و عقل خود دربـاره ی این که صـانعِ این عـالم کیست و چیست و اختیـار او چگونه است، هیـچ کشـفی نـدارد و لـذا از اظهـار نظر در این موارد ساکت و عاجز است. ما اگر بخواهیم در محدوده ی عقل و فهم خود سخن بگوییم، نمی توانیم چنین اظهار نظرهایی بکنیم.

ما «صانع» می گوییم ولی بیش از این که «مصـنوع نیست و اگر او نباشد، مصنوعات هم نیستند» چیزی از آن نمی فهمیم و اراده نمی کنیم. هم چنین او را «مختار» می دانیم ولی از این تعبیر همین قدر می فهمیم که او مانند انوار وجودی ای که مقتضاهای ذاتی دارند، نمی باشد (چون همان طور که گفتیم اقتضای ذاتی داشـتن با اختایر نمی سازد). غیر از این مطلب هیچ معنای دیگری از مختار بودنِ او نمی فهمیم و بنابراین مجاز نیستیم که قدرت و اختیاری شبیه آنچه در خود می یابیم، به او نسبت بدهیم. چرا؟

چون همان طور که در گذشـته بیان شـد، قـدرت اختیار هر چند برای ما کمال است، امّا خود این کمال هم «مصـنوع» و لذا «حادث» می باشـد و اگر آن «صانع غیر مصـنوع» هم بخواهـد این گونه اختیار داشـته باشـد، او هم حادث می شود و این خود عین نیازمنـدی است. مهم این است که ما به نور علم هیچ کشـفی از کمالاتی که مصـنوع نباشـند. نداریم و آنچه در موجوداتی نظیر خود می بینیم، همگی مصـنوع و حادث هسـتند. پس اگر کمالی را به صانع نسـبت می دهیم، به این معنا نیست که صفتی را در او کشف می کنیم، بلکه صرفاً او را از آثار و نشانه های مصنوعیّت که در مصنوعات مختلف دیده ایم، «تنزیه» می کنیم. این حدّ تنبّه هر عاقلی است.

عدم شباهت صانع با مصنوعات

حال با توجه به این نکته مهم عقلاً می یابیم که صانع نباید شبیه مصـنوعات باشد و این سومین گام در مسیر اثبات عقلی صانع متعال است (گام اول کشف مصنوعیت بود و گام دوم ضرورت وجود صانع مختار).

اگر صانعی که عقلاً به ضرورت وجودش پی بردیم، بخواهد چیزی شبیه ما (یعنی

ص: ۵۰

ماهیّات) یا شبیه به انوار وجودی (علم و وجود و...) باشـد، آن گاه همان نیازمنـدی ها را خواهد داشت و دیگر متّکی و قائم به خود نخواهـد بود. به تعبیر دیگر اگر بخواهـد صانعی باشد که آثار مصـنوعیت و نیاز در او نباشد، عقلاً نباید شبیه مصـنوعات باشد، سـنخِ وجودی اش باید با سـنخ دو گونه مصنوعی که مایافته ایم (ماهیات و انوار وجودی) متفاوت باشد. اگر از سنخِ انی هایی باشد که ما شناخته ایم، همان نیازمنـدی های آن ها را خواهـد داشت و مصـنوعی می شود که نیاز به یک صانعی دارد. بنابراین عقل، ما را ملزم به قبـول وجـود صـانعی غیر شـبیه به مصـنوعات می کنـد. کمالاـت این صـانع هم نبایـد همچـون کمالاـت مصـنوعات باشـد، چـون مصنوعات در کمالات خود هم محتاج هستند بنابراین اگر کمالات صانع هم شبیه مصنوعات باشد، خود محتاج و نیازمند می گردد. این عدم شباهت یا عدم سنخیّت همان چیزی است که «مباینت» نامیده می شود. وقتی می گوییم صانع مباین با مصنوعات است یعنی در ذات و کمالاتش شبیه و هم سنخ آن ها نیست. عقل ما قبح تشبیه صانع به مصنوعات را کشف می کند.

معنای موجودیّت صانع

بنابراین وقتی می گوییم: «صانع موجود است» باید توجه داشـته باشـیم که موجود بودن صانع مانند موجودیّتِ دوگونه مصـنوعی که دیـده یم، نیست و نباید باشد، ما وقتی به خود اطلاق «موجود» می کنیم، مقصود این است که ماهیّتِ ذاتاً معدومِ ما به واسـطه ی نور وجود، موجود شـده است. در واقع «موجود» وصفِ ماهیتی است که از خود هیـچ کمالی نـدارد و وجود داشـتن، ذاتی او نمی باشد. اگر موجودیّت صـانع غیر مصـنوع هم این گونه باشـد، لاـزم می آیـد او هم ماهیّتی ذاتاً فاقـدِ هر گونه کمال باشـد که این خود عین مصنوعیّت و نشانه ی نیازمندی است.

هم چنین اگر موجودیّت صانع، شبیه موجودیّتِ خود «وجود» باشـد که یک مصـنوع نوریّ الـذّات است، طبق آنچه در فصل گذشـته بیان شد، نمی تواند متّکی به خود و بی نیاز از غیر خود باشد. در این صورت او هم مصنوعی بیش نخواهد بود.

پس وقتی به صانعِ مباین با مصنوعات، نسبت «موجودیّت» می دهیم، باید توجه

ص: ۵۱

داشته باشیم که سنخ وجودی اش با دوگونه مصنوعی که می شناسیم، متفاوت است. البتّه ما در عالم مصنوعات همین دو گونه موجودیّت را وجدان کرده ایم و بنابراین هیچ کشف علمی از نحوه ی موجودیّ صانِع مباین با مصنوعات نداریم. به همین خاطر معنایی که از موجود بودن صانع می فهمیم، همین است که عقلاً نمی توانیم او را «معدوم» بدانیم، امّا هیچ کشفی از سنخ وجودی او و طور موجودیّتش نداریم و به دلیلی که گفته شد، عقلاً نباید شباهتی بین او و مصنوعات قائل شویم. حال اگر لفظ «موجود» را هم به همین معنا به کار ببریم (یعنی غیر معدوم)، می توانیم صانع را موجود بدانیم، ولی باید توجه داشته باشیم که اگر به مصنوعات موجود می گوییم و به صانع غیر مصنوع هم اطلاق می کنیم، لازمه ی این اشتراک در لفظ «موجود» سنخیّت بین صانع و مصنوع نیست.

صفت دیگری که با عنایت به این بحث به صانع نسبت می دهیم، صفت «متعال» است. متعال یعنی برتر و مقصود از متعال بودن صانع، برتر بودن او از شباهت و سنخیّت با مصنوعات است. لازمه ی مصنوع نبودن صانع، تعالی او از صفات و نشانه های مصنوعیّت می باشد. از این رو صانع غیر مصنوع را «صانع متعال» هم می توانیم بنامیم. این هم نتیجه ی کشف عقل از قبح تشبیه صانع به مصنوعات است.

تصوّرناپذیری صانع متعال

اشاره

عدم مشابهات و سنخیّت بین صانع و مصنوعات، حقیقت عقلی بسیار مهمّ دیگری را برای ما روشن می سازد که از آن به «تصوّرناپذیری صانع متعال» تعبیر می کنیم. تنبّه به این حقیقت گام چهارم در اثبات صانع غیر مصنوع به شمار می آید. توضیح این مطلب نیاز به بیان دو مقدّمه دارد:

مقدمه ی اوّل: ذهن توانایی ابداع ندارد

مقدمه ی اوّل این است که: ذهنِ ما توانایی ابداع ندارد. تصوّر کردن کار ذهن است و ذهن ما توانایی تصوّر چیزی را که به نحوی آن را ادراک و وجدان نکرده، ندارد. ذهن

ص: ۵۲

فقط می تواند روی مُدرَکاتِ انسان دخل و تصرّف بکند. آنچه ما تصوّر می کنیم یا باید خودش را درک کرده و شناخته باشیم و یا ذهن ما بر اساس آنچه شناخته ایم صورت هایی برای ما ساخته باشد. گاهی در این جا اصطلاحات «تجرید» و «ترکیب» و «شبیه سازی» به کار می رود و مقصود این است که ذهن می تواند آنچه را که در قلمرو فهم و درک انسان قرار گرفته، از بعضی خصوصیّاتش بِکَند (تجرید یعنی کندن) و یا خصوصیّات مختلفی را که در چیزهای مختلف دیده با هم ترکیب نماید. مثلاً ذهنِ ما می تواند «انسان هفت سَر» را تصوّر بکند و البته چنین موجودی را هیچ گاه ندیده و به تعبیر دقیق کلمه «ادراک» نکرده (ادراک یعنی نیل و رسیدن به واقع یک چیز) امّا انسانِ یک سَر را دیده و شناخته است. ذهن می تواند در صورت ذهنی ای که از انسان یک سَر دارد، دخل و تصرف نماید. ابتدا «تجرید» نماید یعنی سَر را جدا از بدن تصوّر نماید و سپس چند صورت مانند آن «شبیه سازی» کند و همه ی آن ها را با صورت ذهنی بدن «ترکیب» نماید و به این وسیله یک انسان هفت سر تصوّر بکند.

مثال دیگر این است که ذهنِ ما می تواند صورت بدن انسانی را با سرِ یک حیوان ترکیب کند و انسانی با سرِ گاو تصوّر بکند. این جا هم تجرید و ترکیب در مُدرَکات او صورت گرفته است.

حال اگر ما هیچ درکی از انسان و سَرِ او نداشتیم و هیچ گاه انسان و حیوانی (مانند گاو) را ندیده بودیم، آیا باز هم ذهنِ ما می توانست انسانِ هفت سر یا انسانی با سَر گاو تصوّر نماید؟ هرگز.

وقتی می گوییم ذهن انسان توانایی ابداع ندارد یعنی این که ذهن هیچ گاه نمی تواند از «هیچ» صورت بسازد. اگر از چیزی هیچ گونه ادراکی نداشته باشیم، ذهن نمی تواند از صفر صورت سازی کند. ممکن است دخل و تصرّف های ذهن به طور مکرّر انجام شود. یعنی یک بار صورت هایی را تجرید و ترکیب نماید و سپس آن صورت های جدید را تجرید و ترکیب کند و برای بار سوم و چهارم و... این دخل و تصرّف ها را انجام دهد. این امر می تواند بارها و بارها تکرار شود و ذهن صورت هایی جدید بر اساس

ص: ۵۳

صورت هـای قبلی بسـازد؛ امّـا نقطه ی شـروع این سلسـله بایـد جـایی باشـد که چیزی از طریق یکی از مجاری ادراکی (به نور علم) درک شده باشد. اگر هیچ ادراک اوّلیّه ای وجود نداشته باشد، ذهن از پیش خود نمی تواند چیزی را «اختراع» نماید. اختراع و ابداع یعنی «نـوآوری» و منظور از اختـراع یـا ابـداع ذهنی این است که ذهن بـدون آن که مُـدرَک و معلومی داشـته باشـد، از «هیـچ» یک صورت خلق کند و به تعبیر دقیق تر «لامِن شـيءٍ» (۱) چیزی را خلق کنـد. ذهنِ هیچ کس چنین قدرتی ندارد. همیشه تصوّرات انسان «مِن شـيءٍ» است یعنی «از چیزی» یا «علی شـيءٍ» است یعنی «بر طبق چیزی» یا «بر اساس چیزی»؛ به هر حال باید شیئی درک شود یعنی «محسوس» یا «معقول» یا به بیان کلّی تر «معلوم» گردد، آن گاه «از» آن یا «طبق» آن، دخل ها و تصـرّفاتی از قبیل تجرید و ترکیب یا شبیه سازی ذهنی صورت بگیرد تا از این طریق، تصوّرات ذهنی ساخته شود. اگر چنین پایه و اساسی ادارک نشود، ذهن بدون سابقه و به اصطلاح «لامن شيءٍ و لا علی شيءٍ نه از چیزی و نه بر طبق چیزی» نمی تواند صورتی بسازد. این مقدمه ی اوّل.

مقدمه ی دوم: صورت سازی از روی مصنوعات

دومین مقـدمه این است که همه ی آنچه به نور علم، معلوم مـا می شود، مصـنوعاتی هسـتند که مـا آن ها را وجـدان یا ادراک کرده ایم. این ادراک به نـور علم صورت می پـذیرد و محـدود به قلمرو مصـنوعات می باشـد. هر عـاقلی تصـدیق می کنـد که هیـچ گونه کشـفی – به نور علم – از آنچه غیر مصـنوع باشـد، نـدارد. معلومـات مـا به طور کلّی ماهیّاتی هسـتند که مکشوف ما شـده انـد، این ماهیّات حقـایقی ظلمانیّ الـذّات هسـتند و «به خودشان» روشن و آشـکار نیسـتند و به همین جهت برای مکشوف شـدنشان به نوری خارج از ذاتشان که نور علم است، محتاج می باشند.

امّـا خود نور علم البتّه به معنـای دقیق کلمه معلومِ مـا نیست، هم چنین نور عقـل، معقول نمی شود و در جای خود ثابت کرده ایم که نور علم به خودش و نور عقل هم به

ص: ۵۴

۱- ۱.«لامن شيءٍ» یعنی از چیزی. این تعبیر دقیق تر از تعبیر «مِن لا شيءٍ» به معنای «از هیچ» است.

خودش شناخته می شود این ها دیگر ماهیت ندارند چون ذاتشان ظلمانی نیست و لذا نوعمعروفیّتشان با معروفیّت ماهیات متفاوت است. (۱)

قلمرو آنچه ما در عالم شناخته ایم، به همین دو گونه موجود محدود است: یا ماهیاتی هستند که به نور علم، معلوم ما می شوند و یا مثل خود نور علم و عقل به خودشان شناخته می شوند. حال اگر ذهنِ ما بخواهد صورت سازی کند، تنها می تواند «از» این دو گونه مصنوع و «بر طبق» این ها تصوّراتی را ایجاد نماید. در حقیقت آن چیزی (شیئی) که مایه ی اوّلیه ی ذهن برای تصوّراتِ «مِن شئٍ» یا «علی شيءٍ» است، این دو نوع مصنوع می باشد و آنچه به ذهن ما خطور می کند، نتیجه ی تجریدها، ترکیب ها و شبیه سازی هایی است که روی همین دوگونه مخلوق انجام می شود. حدّاکثر توانایی ذهنِ ما همین است نه بیشتر. این هم مقدّمه ی دوم.

نتیجه ای که از این دو مقدّمه بدست می آید، این است که چون ذهنِ ما توانایی ابداع ندارد، پس همه ی تصوّرات ذهنِ ما صورت هایی از مصنوعات هستند. تجرید و ترکیب و شبیه سازی و... و همه ی فعالیت های دیگر ذهن، نمی توانند تصوّری ایجاد کنند که به نوعی نشانگر مصنوعیّتِ آنچه تصوّر شده، نباشد.

توجه کنید: منظور این نیست که تصوّر ذهنی خود یک مصنوع است، این که بدیهی می باشد و محلّ بحث نیست، مقصود این است که تصوّرات ما «حکایت کننده» از مصنوعات هستند و بنابراین هیچ تصوّری نمی تواند از صانع بی نیاز حکایت کند و این همان مطلوبی است که در صدد اثباتش بودیم (تصوّر ناپذیری صانع متعال). (۲)

ص: ۵۵

۱- ۱.توضیح مبسوط این مطلب در کتاب عقل، دفتر اول، فصل۳ از بخش۲ آمده است.

۲- ۲.البته توجه داریم که حقیقت نور علم و عقل را نمی توان تصوّر کرد و لذا معرفت انوار وجودی از طریق تصوّرات و مفاهیم امکان پذیر نیست رجوع شود به کتاب عقل، دفتر اول، ص۲۸۷و۲۸۶ اما همین که این ها را نوریّ الذّات می دانیم و برایشان ویژگی هایی از قبیل مختار نبودن و وابستگی به ماهیّات قائل هستیم، به نوعی به تصوّر ما در آمده اند، ولی البتّه ذاتِ نور از طریق تصوّرات و مفاهیم قابل کشف نمی باشد پس تصوّراتی که از روی انواری همچون علم تشکیل می دهیم با آنچه که بر اساس ماهیّات می سازیم، متفاوتند: همان طور که حقایق نوری و ظلمانی هم کاملاً متفاوت هستند.

عدم امکان سلب ذاتی در مقام تصوّر

برای روشن شـدن بیشتر این مطلب بایـد به این نکته ی بدیهی توجه کنیم که اگر چیزی در ذاتش نیازمند باشد، هیچ گاه نمی توانیم از آن، تصوّر یک موجودِ ذاتاً بی نیاز را بسازیم. ذاتیِ هیچ چیز از خود آن قابل تجرید نمی باشد. بنابراین اگر «نیازمندی» ذاتیِ یک شیٔ باشد، نمی توانیم همان شـیٔ را با صفت «بی نیاز» تصوّر نماییم. به عنوان مثال ماهیّت ذاتاً نیازمند است و این ویژگی ذاتی از آن قابل سلب نمی باشد. به همین دلیل فرض وجود یک ماهیّت بی نیاز، فرض نادرستی است. ماهیت اگر ماهیت باشد، در ذاتش نیاز و فقر وجود دارد و فرض ماهیت بی نیاز به فرض ماهیتی که ماهیت نباشد، می انجامد و این عین تناقض است. پس آنچه از مصنوعات شناخته ایم، اگر ماهیت باشـد، با تجرید و ترکیب و شبیه سازی و... نمی توانیم از آن تصوّر چیزی ذاتاً بی نیاز را بسازیم. ذهن ما هر تصـرّفی که در ماهیت انجام دهد، نمی تواند آن را از ویژگی ذاتی اش تجرید نماید، پس ما از این طریق به تصور صانع غیر مصنوع نخواهیم رسید.

امـا غیر خود ماهیت، آنچه از مصـنوعات می شناسـیم، یا صـفات نقص ماهیات است یا صـفات کمالیه ی آن ها. صـفات نقص مانند نـادانی (جهل) و ناتوانی (عجز) و... خود عین نیازمنـدی هسـتند و از روی آن ها نمی توان موجود بی نیازی تصور نمود. امّا صـفات کمـالیه ماننـد علم و وجود چطور؟ مـا این صـفات را همیشه در ماهیات دیـده و شـناخته ایم یعنی علم و وجودی که ما می شناسـیم، مِلـک مـاهیتی چون «من» است و فرض تحقق این مِلـک را به صورت رهـا و آزاد از هر مـالکی نمی توانیم بکنیم. در فصل گذشـته توضیـح دادیم که کمالات (انوار) وجودی بدون ماهیات تحقق نمی پذیرند و با این که خود عین کمال هستند، اما برای موجودیّت، نیازمنـد ماهیـات ظلمـانی الـذّات می باشـند. هم چنین مختـار نبودن این انوار و نیازشـان به ربّ و خالق خود رابیان نمودیم. اکنون با توجّه به همین دو ویژگی می توانیم اثبات نماییم که آنچه بر اساس این انوار وجودی تصور کنیم، باز هم ذاتاً نیازمند و غیر متّکی به خود است.

ص: ۵۶

عدم امکان تصور موجود بی نیاز از روی مصنوعات

کسانی که می خواهند تصوری از یک موجود بی نیاز ارائه دهند، می گویند: «درست است که کمالات وجودی ما نیاز ذاتی و نشانه ی مصنوعیّت دارند، امّا ما می توانیم از این کمالات و انوار وجودی با رفع نقایص و سلب محدودیّت هایشان، تصور یک موجودِ بی نیاز را در ذهن خود بیاوریم. به عنوان مثال علم و قدرتِ ما محدودند، وجودِ ما هم نقایص و محدودیّت های زیادی دارد. اما اگر همه ی حدود و نقایص این کمالات را در ذهن از آن ها سلب کنیم، آنچه می ماند تصور یک موجود نامحدود و بی نقص است که در علم و قدرت و وجود لایتناهی است».

برخی از دانشمندان برای تقریب مطلب به ذهن مثالی زده و فرموده اند:

تصوّر لایتناهی نیز همین طور است. مثلاً ـ در این باره می اندیشیم که فضا متناهی است یا غیر متناهی... ذهن همچنانکه تصوّری از متناهی دارد، تصوّری هم از غیر متناهی دارد. در صورتی که اگر ذهن بخواهد مصداق فضای لایتناهی را تصوّر کند، یعنی بخواهد غیر متناهی را نزد خود مجسم کند در حالی که آن تضای مجسم ذهنی، واقعاً غیر متناهی باشد، امکان پذیر نیست. ولی اگر ذهن فضای محدود را در خود مجسم کند، آن گاه مفهوم کلی فضا و هم مفهوم محدودیّت را تعقّل کند، آن گاه مفهوم نفی و عدم را بر فضای محدود اضافه کند، امری ممکن و معقول است و واقعاً مفهوم فضای نامحدود را تصوّر کرده است. (۱)

با این ترتیب ذهن از طریق تصوّر فضای متناهی و محدود و نفی حدود از ابعاد آن، می تواند فضای نامتناهی را تصوّر کند. هر کمال نامحدود را هم به همین صورت می توان تصور نمود: از طریق تصور کمال محدود و نفی حدود از آن. آنچه دیده و شناخته ایم، محدود و متناهی است؛ اما می توانیم به طریقی که ذکر شد، امور نامتناهی و نامحدود را هم که در خارج ندیده ایم، در ذهن تصور کنیم.

حال اگر به همین ترتیب «علم نامحدود»، «قدرت لایتناهی» و «وجود نامحدود»

ص: ۵۷

۱- ۱.اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج۵ پاورقی ص۱۰۶.

را تصوّر کنیم، آیا تصوّری از یک موجود بی نیاز و غیر مصنوع در ذهن نیاورده ایم؟ آیا نمی توانیم این گونه صانع متعال را به تصور خود درآوریم؟

پاسخ این پرسش ها را با دقت در مطالب گذشته می توانیم پیدا کنیم. چنان که گفتیم ذهن ما توانایی ابداع (خلق لامن شئ) ندارد و صرفاً می تواند در آنچه ادارک نموده، دخل و تصرّف هایی بکند و به این صورت تصورات جدیدی بسازد. در مثالِ تصوّر فضای نامتناهی دقیقاً همین کار صورت گرفته است. ما فضای محدود و متناهی را دیده و شناخته ایم سپس حدود ابعاد آن را در ذهن خود، برداشته ایم و این گونه، فضای نامتناهی را تصور کرده ایم. این تصور جدید یک تصور بدیع نمی باشد، بلکه دقیقا روی همان «فضا» یی که ابتداءً شناخته ایم، یک سری تجریدها و ترکیب های ذهنی صورت داده ایم و به تصور فضای نامتناهی رسیده ایم. به همین دلیل است که فضا بودن در متصوَّر ذهنی ما حفظ شده است.

حال سخن در این است که هر چند ابعاد نامتناهی فضا را با حفظ فضا بودنِ آن، تصوّر کرده ایم، امّا آیا این تصوّر، از یک موجودِ واقعاً نامحدود و نامتناهی حکایت می کند؟ آیا خودِ «فضا بودن» حدّ و تناهی به شمار نمی آید؟ بله، فضای نامتناهی فقط برخی از محدودیت ها را ندارد که آن هم مربوط به ابعادِ آن می شود و از همین جهت می توانیم آن را نامتناهی و محدود بدانیم. اما حداقل یک محدودیت ذاتی دارد و آن هم مربوط به سه بُعد داشتن آن است. این محدودیت ذاتی از فضا قابل سلب نمی باشد، چون فرضِ سلب آن به نفی فضا بودن فضا منتهی می گردد، فضایی که سه بعد نداشته باشد، فضا نیست. پس ما وقتی فضای نامتناهی را تصور می کنیم، ذاتِ از هر جهت نامحدود را تصور نکرده ایم؛ بلکه صرفاً یک چیز ذاتاً محدود را با ابعاد نامحدود تصوّر نموده ایم.

حدود ذاتیِ کمالات وجودی

عین همین بیان در مورد کمالات و انوار وجودی هم جاری می شود. اگر ما «علم نامحدود» را تصوّر کنیم، در حقیقت چه چیزی را تصوّر کرده ایم؟ آیا این تصوّر ابداعی

ص: ۵۸

و اختراعی است یا از روی چیزی آن را ساخته ایم؟ و به فرض اخیر، آن چیز چیست؟ قطعاً ذهن ما از روی علم هایی که داریم، تصور علم نامحدود را به وجود آورده است. علم ما محدودیت های زیادی دارد، ذهن کدامیک از این محدودیت ها را می تواند از آن سلب نماید؟ آیا همه ی ویژگی های آن قابل سلب می باشد؟

پاسخ این است که خیر، ذهن فقط محدودیت های غیر ذاتی علم را می تواند از آن سلب نماید و آنچه ذاتیِ آن می باشد، به هیچ وجه از آن قابل تجرید نیست. به عنوان مثال بخشی از علومِ ما را احساسات ما تشکیل می دهد، احساساتی نظیر دیدن و شنیدن و... ما در احساس های خود به ابزار و ادوات مادّی و جسمانی نیازمندیم: با چشم می بینیم، با گوش می شنویم، با زبان می چشیم ... این ها محدودیت های حسّی ما هستند به طوری که اگر هر یک از آن ادوات را نداشته باشیم، از داشتن یکی از حواسّ محرومیم و هر حسّی را که فاقد باشیم، علمِ مربوط به آن را نیز فاقد هستیم (من فقدحسّاً فقد علماً).

می می توانیم در ذهنِ خود (مقام تصور) علم را از این محدودیتش تجرید نماییم و فرض کنیم علم به دیدنی ها بدونِ نیاز به چشم و علم به شنیدنی ها بدون داشتنِ گوش و علم به چشیدنی ها بدون احتیاج به زبان و... حاصل می گردد. این فرض ها امکان پذیر است و این گونه محدودیّت ها که در علم ما هست، همگی در ذهن از آن قابل سلب می باشد. این ها ویژگی هایی هستند که ذاتیِ علم ما نیستند. چطور؟

علم ما به دیدنی ها ذاتاً نیازمند به وجود چشم نیست و آگاهی ما از شنیدنی ها ذاتاً متوقّف به بودن گوش نمی باشد و عالم شدن به چشیدنی ها ذاتاً نیاز به زبان ندارد و... این نیازها را ما در عمل و به تجربه درک کرده ایم نه این که ضرورت داشته باشد. کاملاً می توانیم فرض کنیم همان علمی که با دیدن به چشم برای ما حاصل می شود، از طریق دیگری به وجود آید، این فرض به تناقض نمی انجامد. هر فرض دیگری هم که به نفی ذاتی علمِ ما نینجامد، امکان پذیر می باشد، اما آیا همه ی ویژگی های علم ما این گونه است؟

ص: ۵۹

آیا می توانیم علمی را فرض کنیم که در عین علم بودن، نوریّ الذّات نباشد؟ آیا نور بودن از علم قابل سلب است؟ روشن است که این ویژگی، ذاتیِ علم است و به همین دلیل نه در خارج و نه در ذهن از آن قابل سلب نمی باشد. ما علمی را که نوریّ الذّات نباشد، نه شناخته ایم و نه می توانیم فرض وجودش را بکنیم. فرضِ علم غیر نوریّ الذّات، به نفیِ آن می انجامد و به تعبیر دیگر تناقض آمیز است؛ چون لازمه ی آن، بودنِ علمی است که علم نباشد. پس ما هیچگاه همه ی ویژگی های علمی را که وجدان کرده ایم، نمی توانیم از آن – در ذهن – سلب نماییم، بلکه صرفاً برخی جهت محدودیّت را می توانیم – در مقام تصوّر ذهنی – از آن بگیریم. درست مثل فضای نامتناهی که در ذهن برای ما قابل تصوّر است، ما می توانیم ابعاد فضای متناهی را – در ذهن نامحدود فرض کنیم ولی نمی توانیم ویژگی سه بعد داشتن را که ذاتیِ فضاست، از آن بگیریم. به همین ترتیب علمی را که نوریّ الذّات نباشد، نمی توانیم تصوّر نماییم. پس، از «علم نامحدود» چه تصوّری می توانیم داشته باشیم؟ علم نامحدود، علمی است که بعضی محدودیت هایی را که ما در آن دیده ایم، ندارد؛ نه این که هیچ محدودیّتی نداشته باشد. اگر همه ی حدود و نقایص علومی را که دیده و شناخته ایم، نداشته باشد، اما قطعاً نوریّ الذّات هست و همین نور بودن خودش یک محدودیّت ذاتی است که در ذهن نیز از آن قابل سلب نمی باشد. ما در مقام تصوّر، همین ویژگی ذاتیِ علم را نگه می داریم و سایر خصوصیّاتی که مربوط به علم ناقص خودمان است، از آن سلب می نماییم.

بنابراین علم نامحدودی که ما تصوّر می کنیم، از همه ی جهات نامحدود و نامتناهی نیست، بلکه حدّ ذاتیِ خود – یعنی همان نوریّ الذّات بودنش – را حفظ کرده است. مقصود ما از کلمه ی «حدّ» همان نیاز و نقص است که نشانه ی مصنوع بودن نور علم می باشد، همان نیازی که انوار وجودی نظیر علم را محتاج به ربّ و خالق خود می نماید. ما در فصل گذشته دو جهتِ نیاز در انواری نظیر نور علم را روشن ساختیم: یکی وابسته بودن آن ها به ماهیتی که مالک آن هاست و دوم اختیار نداشتن آن ها. این ویژگی ها هر دو ذاتیِ انوار و کمالات وجودی هستند. با این ترتیب علم و وجود و...

ص: ۶۰

اولاً بـدون ماهیّتی که مالک آن ها باشد، تحقّق ندارند و به همین جهت – چنان که در فصل دوم گذشت – محوم به احکام ماهیّت نظیر «حـدوث» هسـتند. یعنی علم و وجودی که مـا می شناسـیم، «حـادث» هسـتند. ثانیاً از خود اختیاری ندارنـد؛ نه علم در روشـنگر بودنش اختیـار دارد و نه وجود در تحقّق یـافتن ماهیّـات به آن مختـار است، بلکه مقتضـای ذاتیِ آن ها ضـرورتاً بر آن ها مترتّب می شود.

حکایت تصوّرات ذهنی از مصنوعات نیازمند

نکته ی مهم این است که این لوازم از این انوار وجودی قابل سـلب نیسـتند و ما در ذهن هم نمی توانیم این ها را از مقتضاهای ذاتیِ خود تجریـد نماییم. بنابراین وقتی از «وجود نامحـدود» سـخن می گوییم، فقط می توانیم برخی از نقایص و محدودیّت های وجودیِ خـود و امثـال خود را از «وجود» – در ذهن – سـلب نمـاییم، امّـا هرگز نمی توانیم «وجود» را از خصوصـیّات ذاتی اش تجریـد کنیم. بنـابراین «وجـود نامحـدودی کـه در ذهـن تصـوّر کرده ایم، از چیزی حکـایت می کنـد که نقـایص و حـدود غیر ذاتیِ وجـود را در موجوداتی که می شناسیم، ندارد؛ امّا در عین حال حادث و غیر مختار است.
حـدوث و عـدم اختیار به نوریّ الـذّات بودن وجود مربوط می شود که ما در ذهن هم نمی توانیم این خصوصـیات را از وجودی که شنـاخته ایم، سـلب نمـاییم و این هـا نشـانگر نقص و حـدّ ذاتیِ وجـود – در حـوزه ی شـناخت بشـر – هسـتند. پس بـا تصوّر «وجود نامحـدود» از یـک جهت، همـان کـاری را که در تصوّر کردن فضـای نامتناهی انجام می شود، تکرار کرده ایم، یعنی یک شـیءِ ذاتاً محـدود را از بعضـی ابعادش نامحـدود فرض کرده ایم. وجودی را که ذاتاً مصـنوع و نیازمنـد است، از بعضـی نقایص و محـدودیّت هایی که در موجوداتی مثل ما دارد، تجرید کرده ایم.
با این ترتیب نیاز ذاتیِ وجود، همچنان باقی است و اگر هم اسم نامحـدود، روی آن بگـذاریم، فقط بعضـی حـدود را در ذهن از آن سلب نموده ایم، امّا حـدّ و نقص ذاتیِ آن – که به نوریّ الذّات بودنش مربوط است – کماکان باقی می ماند و هیچ گاه از بین نمی رود. لذا تصوّر ما از «وجود نامحدود» در حقیقت از یک مصنوع نیازمند حکایت

ص: ۶۱

می کند نه از صانع بی نیاز.

نتیجه ی بحث این است که ما با تجرید کمالات وجودی و نامحدود فرض کردن آن ها هم نمی توانیم تصوّر یک موجود غیر مصنوع را در ذهن بیاوریم. همه ی آنچه می توانیم تصوّر کنیم، نقص ذاتی و نشانه ی مصنوعیّت دارد و ذهن ما – چون توانایی ابداع ندارد – نمی تواند از مرز مصنوعیّت عبور نکرده، ذاتِ غیر مصنوع را تصوّر نماید. پس هر تلاشی برای اثبات امکان تصوّر صانع متعال – از هر طریقی که انجام شود – غیر منطقی و بی نتیجه است.

ص: ۶۲

فصل چهارم : تنزیه صانع متعال

معنای تنزیه و ضرورت عقلی آن

آنچه تا کنون در پرتو نور عقل فهمیدیم این است که مصنوعات باید متّکی به موجودی باشند که مانند خود آن ها نیازمند نباشد. این موجود را صانع غیر مصنوع می نامیم. اگر هم گاهی صفتِ «غیر مصنوع» را به کار نبریم، امّا مرادمان در بحث فعلی از صانع، همان صانع غیر مصنوع است،صانعی که شباهتی به مصنوعات ندارد. ما در قلمرو مصنوعات – حتّی کمالات و انوار وجودی– چیزی که نیازمند و متّکی به غیر خود، نباشد سراغ نداریم و آنچه را هم که در ذهن می آوریم، برگرفته از همین موجوداتِ ذاتاً نیازمند است. به همین دلیل همه ی تصوّرات ذهنیِ ما به نوعی حکایت گر مصنوعات هستند. اکنون می توانیم گام پنجم را در بحث اثبات صانع برداریم که همانا «تنزیه» اوست. (۱)

ابتدا باید معنای تنزیه روشن شود. تنزیه یعنی مبرّی دانستن و تنزیه صانع یعنی

ص: ۶۳

---

۱ – ۱.گام اول: کشف مصنوعیّت مصنوعات، گام دوم: ضرورت وجود صانع مختار، گام سوم: عدم شباهت صانع با مصنوعات مباینت، گام چهارم: تصوّر ناپذیری صانع متعال.

مبرّی دانستن او از صفات مصنوعات. این تنزیه کار عقل است. ما عقلاً می یابیم که نمی توانیم ویژگی های مصنوعات را به صانع نسبت بدهیم و به همین جهت باید صانع را از این ویژگی ها منزّه بداریم و هیچ یک از این ها را به او نسبت ندهیم. به تعبیر دیگر نسبت دادن خصوصیّات مصنوعات را به صانع عقلاً قبیح می یابیم.

تنزیه صانع از نقایص و کمالات مصنوعات

البتّه همیشه وقتی کلمه ی «تنزیه» به کار می رود، تنزیه از صفات نقص به ذهن انسان خطور می کند. معمولاً کسی ارواحنا فداء که تنزیه می کنیم، از یک سری نقایص مبرّی می داریم. از طرفی صفاتِ خود را هم گاهی به صفات نقص و صفات کمال، تقسیم می کنیم. مثلاً جسم داشتنِ خود را نقص می دانیم، امّا علم و قدرت را جزء صفات کمالیه ی خود می شماریم. با این ترتیب تنزیه صانع متعال به چه معناست؟ آیا مراد از این تنزیه، مبرّی دانستن او تنها از صفات نقص مصنوعات است یا باید صفات کمالیّه را هم از او نفی کنیم؟ در فرض دوم آیا تنزیه صانع از کمالاتِ مخلوقات، خود نوعی نسبت دادن نقص به او نیست؟

به نظر می آید پاسخ این پرسش ها در پرتو مطالب گذشته، روشن باشد. درست است که ما برخی از صفاتِ خود را صفات نقص و برخی دیگر را صفات کمال می شماریم ولی در عین حال توجه داریم که همان صفات کمالیّه نیز در ذاتِ خود دارای نقص و محدودیّت ذاتی هستند. علم و قدرت جزء کمالاتِ ما به شمار می آیند ولی در ذاتِ خود نیاز به ربّ و خالق دارند، یعنی ذاتاً مصنوع و متّکی به غیر خود هستند. لذا اگر بخواهیم این کمالات را به صانع نسبت بدهیم، او هم مصنوعی شبیه خود این ها می شود و دیگر غیر مصنوع نخواهد بود.

به عبارت دیگر اگر کمالات صانع هم از سنخ کمالاتِ ما باشد، او در ذاتِ خود نیازمند و محتاج می شود و در واقع همه ی آنچه کمال مصنوعات به شمار می آید، برای صانع متعال، نقص و محدودیّت است و عقلاً باید او را از این ویژگی ها تنزیه نماییم. نتیجه این که صانع متعال، هم از صفات نقص و هم از صفات کمالیّه ی مصنوعات تنزیه

ص: ۶۴

می شود، امّا آیا لازمه ی تنزیه او از کمالات، نسبت دادن به نوعی نقص و محدودیّت به صانع نیست؟

اشکال ارتفاع نقیضین و پاسخ آن

گـاهی می گوینـد اگر صـفات نقص همچون جهل را از صانع نفی می کنیم، هیـچ اشـکالی لازم نمی آیـد ولی اگر علم را که یک کمال است از او سـلب نماییم، لازمه اش این است که او را جاهل بـدانیم. علم و جهل نقیضـین هسـتند، اگر یکی نفی شود، دیگری اثبـات می گردد. همـان طور که اجتمـاعی نقیضـین محال است، ارتفاع هر دو نیز (از موضوع واحـد) امکان نـدارد. یعنی نمی توانیم بگوییم چیزی نه عالم است نه جاهل (به فرض این که مراد از جهل، عـدم علم باشد) اگر جاهل نباشد، عالم است و اگر عالم نباشـد حتماً جاهل است. بنابراین لازمه ی نفی علم از صانع، نسبت دادن جهل به اوست.

برای روشن شـدن حقّ مطلب بایـد ببینیم که وقتی کمالی همچون علم را از صانع متعال نفی می کنیم، در حقیقت او را از چه چیزی تنزیه می کنیم. با توضـیحات گذشـته فهمیـدیم که ما آن حقیقت نوریّ الـذّات را که در ذاتش نیاز و اتّکا به غیر، می باشـد از صانع سلب می کنیم و هیـچ تلقّی و تصوّر دیگری هم از علم – به عنوان چیزی که برای ما کمال است – غیر از این نداریم، عقل، ما را به این تنزیه ملزم می نماید، چون نسبت دادن این حقیقت نوری به صانع متعال نقص او محسوب می شود. مُفاد این تنزیه این است که مـا عقلاً نمی توانیم علمی را که در ذاتش وابسـتگی و اتّکا به غیر هست، به صانع متعال نسـبت دهیم، پس ما با این تنزیه او را جاهل ندانسـته ایم، بلکه صرفاً علم نوریّ الذّاتی که خود را به آن عالم می یابیم، از صانع نفی کرده ایم و این تنزیه، نفی هر گونه علمی را از او نمی کند.

توضـیح این مطلب این است که جهـل یعنی نـادانی و نقیض آن مطلق علم است که شامـل هر گـونه آگـاهی میشـود. مـا اگر نوعی خاصّ‌ی از علم را که در مصـنوعات مشاهده می کنیم، از صانع نفی کنیم، لازم نمی آید که او را جاهل بدانیم. بله، جهل نقیض علم است، امّا مطلق جهل با مطلق علم نقیض یکدیگرند؛ نه مطلق جهل با نوع خاصّی از

ص: ۶۵

علم. ما صانع متعال را جاهل نمی دانیم ولی عملی را که در مخلوقات دیده ایم هم به او نسبت نمی دهیم، این جا ارتفاع نقیضین لازم نمی آید، چون علمِ مخلوقی نقیض جهل نیست. (۱) «الف» وقتی نقیض «ب» است که نه با او قابل جمع باشد و نه با هم قابل رفع. در حالی که این جا (در صانع متعال) نه علم مخلوقی هست و نه جهل. پس اگر صانع را از یک کمال مخلوقی (مانند علم) تنزیه کنیم، هیچ نقصی را به او نسبت نداده ایم.

معنای تنزیهی اسناد کمالات به صانع متعال

اما اگر گفته شود که: آیا ما جز علم مخلوقی، تلقّی دیگری از علم داریم؟ و اگر نداریم، چه عملی را به صانع متعال نسبت می دهیم؟ جواب این است که ما هیچ شناختی از علمِ غیر مخلوقی نداریم و جز نور علم – که آن را با محدودیّت هایش وجدان کرده ایم – تلقّی دیگری از حقیقت علم نداریم، امّا اگر می گوییم صانع متعال علم دارد، مقصودمان این نیست که او کمالی شبیه به آنچه در ما هست، دارد. عقلاًـ نمی توانیم علمِ او را شبیه به علم های مخلوقی بدانیم. پس، از نسبت دادن علم به او چه می فهمیم؟ آنچه ما می فهمیم اصل آگاهی داشتن اوست بدون آن که بخواهیم برای آن مدل و سنخی تعریف کنیم. در واقع هر گونه تصوّری از نحوه ی علم را باید از او نفی نماییم و به هیچ وجه برای آن طور و کیفیت قائل نشویم. اشتباهی که گاهی در این جا از صانع نفی می کنیم و صرفاً «حقیقهٔ العلم» را به او نسبت می دهیم. آن گاه برای همین حقیقت علم، تصوّری ارائه می کنند که دقیقاً از تشبیه به علم مصنوعات حاصل می شود.

به عنوان مثال در فلسفه ی صدرایی (حکمت متعالیه) علم انسان را به علم حصولی و حضوری تقسیم می کنند و آن گاه حقیقت علم را همان حضور دانسته و آن را با وجود مجرّد یکی می دانند. از طرف دیگر چون صانع متعال هم مجرّد است، پس حقیقتش

ص: ۶۶

۱- ۱.نقیض در این جا به همان اصطلاح منطقی اش مراد است. نقیضین به دو چیزی گفته می شود که با حفظ وحدت های هشتگانه ای که در علم منطق مطرح شده، با هم نه قابل جمعند و نه قابل رفع. النقیضان لایجتمعان و لایرتفعان.

عین علم حضوری خواهد شد.

ما در این جا قصد نداریم نظریّات مختلف فلسفی را درباره ی حقیقت علم توضیح دهیم و نقدهای وارد بر هر کدام را بیان کنیم. (۱) غرض صرفاً بیان مثالی است که صرف نظر از صحّت و سقم آن، نشان می دهد «حقیقت علمِ مورد ادّعای صدرئیان در حقیقت همان علم حضوری انسان است که آن را به صانع هم نسبت می دهند.

همان طور که پیش از این هم اشاره کردیم، علم انسان – هرچه باشد – ذاتاً مصنوع و متّکی به غیر است، بنابراین به هیچ وجه نمی توانیم آنرا الگویی برای شناختِ علم صانع متعال قرار بدهیم. عقل حکم می کند که کمالات صانع را نباید شبیه آنچه در مصنوعات است، بدانیم. پس هر گونه تلقّی از حقیقت علم که به نوعی سر در علم مخلوقی داشته باشد، عقلاً قابل اسناد به صانع نیست.

با این ترتیب نتیجه ی بسیار روشن و مستدلّی به دست می آید و آن این است که آنچه از علم صانع متعال می فهمیم، صرفاً تنزیه او از جهل و نادانی است و هیچ معنایی بیش از این، از نسبت دادنِ علم به او درک نمی کنیم. اگر بخواهیم از این معنا یک قدم جلوتر بگذاریم، ناچار تصوّری بر گرفته از علم مخلوقی خواهیم ساخت و آن را به صانع نسبت خواهیم داد. اگر نخواهیم به چنین محذوری بیفتیم، باید از گام اوّل جلوتر نیاییم. مقصود ما از نسبت دادن اصل علم و آگاهی به صانع متعال صرفاً همین یک قدم می باشد.

به کار بردن تعبیر ایجابی و سلبی برای صانع

حفظ این مرز بسیار مهم است. از طرفی نمی توانیم از علم صانع تصوّری در ذهن بیاوریم و آن را شبیه علم مصنوعات بدانیم و از طرف دیگر عقلاً ناچاریم اصل علم و آگاهی را برای صانع قائل شویم، چون نفیِ این مقدار هم به معنای نسبت دادن جهل و

ص: ۶۷

۱- ۱.مشروح این بحث را می توان در بخش اوّل کتاب «مسأله ی علم» اثر جناب آقای دکتر علیرضا رحیمیان ملاحظه نمود.

نادانی به اوست. نتیجه این که معنای عالم دانستن صانع چیزی جز نفی جهل از او نیست. ما وقتی او را عالم می دانیم، در حقیقت او را از هر گونه جهلی تنزیه می کنیم. حال هر چه بگوییم: «جاهل نیست» و چه گفته شود: «عالم است»، اگر همان معنایی را که اشاره شد، قصد کنیم، تفاوتی نمی کند. مهم این است که از «علم» یا «نفی جهل» هیچ معنایی با تشبیه به علم مصنوعات تصوّر نکنیم.

البته توجّه داریم که مانـدن روی این مرز و عدم لغزش از آن بسیار مشکل است. ما بسیاری از اوقات به صورت ناخودآگاه، همان کمالاـتی را که در مصنوعات دیـده ایم، بـا ابعادی نامتناهی (نظیر فضای نامتناهی) به صانع نسبت می دهیم و این مشکل وقتی که تعبیر اثبـاتی و ایجـابی به کـار می بریم، احتمـال وقوع بیشتری دارد. مثلاً وقتی می گوییم: «صانع عالم است»، این لغزش فکری بیشتر پیش می آید نسبت به زمانی که همان معنا را، با نفی و به صورت سلبی تعبیر کنیم، یعنی بگوییم: «صانع جاهل نیست».

پس هر چنـد که «عـالم است» و «جاهـل نیست» در معنـا مترادفنـد، ولی برای جلوگیری بیشـتر از وقـوع در تشـبیه به مصـنوعات، می گوییم: مراد از عـالم بودن صـانع متعال چیزی جز نفی جهل از او نیست. با این که می دانیم اگر کسـی «عالم» را هم به همین معنا به صانع نسبت بدهد، هیچ خطایی مرتکب نشده است. به هر حال مهم، حفظ روح معنایی است که بیان کردیم.

آیا اطلاق «موجود» و «وجود» بر صانع متعال صحیح است؟

اشاره

حال با عنایت به دقّت های فوق باید بررسی کنیم که آیا می توانیم لفظ «وجود» و «موجود» را به صانع متعال نسبت بدهیم یا خیر. به عبارت دیگر آیا می توانیم بگوییم صانع وجود است یا موجود است؟ در پاسخ باید ابتدا معنای مورد نظر از لفظ «وجود» و «موجود» را بدانیم.

یک معنای «موجود» و «وجود»

در فصل گذشته بیان شد که وقتی به ماهیتی نظیر خود اطلاق «موجود» می کنیم،

ص: ۶۸

آنچه وجداناً می یابیم این است که آن ماهیتِ ظلمانیّ الذّات مالک نور وجود می باشد و به «وجود» تحقّق دارد. با این عنایت، «موجود» وصفِ ماهیت است، چون آنچه مالک نور وجود می گردد، باید یک ماهیّت ظلمانیّ الذّات باشد.

امّا لفظ وجود به ماهیت – مثل «من» – اطلاق نمی شود و مقصود از آن خود نور وجود است. با توجه به این معنا به «خود»، «وجود» نمی گوییم، چون «من» ظلمانیّ الذّات و «وجود» یک حقیقت نوریّ الذّات است و این دو به یکدیگر قابل حمل نیستند.

حال اگر لفظ «وجود» و «موجود» را به این معانی مذکور، به کار ببریم، هیچ کدام بر صانع متعال قابل اطلاق نیستند. صانع نه ماهیّت است که بتوان آن را موجود – به معنای فوق – دانست و نه نوریّ الذّات است که بتوان اطلاق «وجود» بر آن کرد.

معنای دیگر «موجود»

امّا آیا این دو لفظ – وجود و موجود – به معانی دیگر هم به کار می روند؟

پاسخ این است که بله ممکن است کلمه ی «موجود» را در مواردی به کار ببریم و عنایتی به معنای اولی که از آن گفتیم، نداشته باشیم. بسیاری اوقات وقتی این کلمه را به چیزی اطلاق می کنیم، اصلِ بودن و واقعیّت داشتن آن را اراده می کنیم و در حقیقت می خواهیم آن چیز را از نیستی محض و نبودن مطلق خارج کنیم و از واقعیت داشتن آن خبر دهیم. به عبارت دیگر کاری به طور و نحوه ی واقعیتش نداریم، بلکه به اصل بودنش توجه می دهیم.

اگر چنین معنایی از کلمه ی «موجود» مدّنظر باشد، می توانیم صانع متعال را هم موجود بدانیم. یعنی از اصل واقعیت داشتنش خبر بدهیم و هیچ نحوه وسنخی برای موجودیّتش قائل نشویم. درست شبیه آنچه که درباره ی عالم بودن صانع گفتیم که اگر مقصودِ ما از اسناد لفظِ عالم به او، اصل آگاهی داشتن و جاهل نبودنش باشد، این نسبت صحیح است.

امّا نکته این که در بحث عالم بودن صانع اشاره کردیم، در مورد موجود دانستنِ او

ص: ۶۹

آنچه وجداناً می یابیم این است که آن ماهیتِ ظلمانیّ الذّات مالک نور وجود می باشد و به «وجود» تحقّق دارد. با این عنایت، «موجود» وصفِ ماهیت است، چون آنچه مالکِ نور وجود می گردد، باید یک ماهیت ظلمانیّ الذّات باشد.
امّا لفظ وجود به ماهیت – مثل «من» – اطلاق نمی شود و مقصود از آن خود نور وجود است. با توجه به این معنا به «خود»، «وجود» نمی گوییم، چون «من» ظلمانیّ الذّات و «وجود» یک حقیقت نوریّ الذّات است و این دو به یکدیگر قابل حمل نیستند.
حال اگر لفظ «وجود» و «موجود» را به این معانی مذکور، به کار ببریم، هیچ کدام بر صانع متعال قابل اطلاق نیستند. صانع نه ماهیت است که بتوان آن را موجود – به معنای فوق – دانست و نه نوریّ الذّات است که بتوان اطلاق «وجود» بر آن کرد.

معنای دیگر «موجود»

اما آیا این دو لفظ – وجود و موجود – به معانی دیگر هم به کار می روند؟
پاسخ این است که بلکه ممکن است کلمه ی «موجود» را در مواردی به کار ببریم و عنایتی به معنای اولی که از آن گفتیم، نداشته باشیم. بسیاری اوقات وقتی این کلمه را به چیزی اطلاق می کنیم، اصلِ بودن و واقعیت داشتن آن را اراده می کنیم و در حقیقت می خواهیم آن چیز را از نیستی محض و نبودن مطلق خارج کنیم و از واقعیت داشتن آن خبر دهیم. به عبارت دیگر کاری به طور و نحوه ی واقعیتش نداریم، بلکه به اصل بودنش توجه می دهیم.
اگر چنین معنایی از کلمه ی «موجود» مدّ نظر باشد، می توانیم صانع متعال را هم موجود بدانیم، یعنی از اصل واقعیّت داشتنش خبر بدهیم و هیچ نحوه و سنخی برای موجودیتش قائل نشویم. درست شبیه آنچه که درباره ی عالم بودن صانع گفتیم که اگر مقصودِ ما از اسناد لفظِ عالم به او، اصل آگاهی داشتن و جاهل نبودنش باشد، این نسبت صحیح است.
اما نکته ای که در بحث عالم بودن صانع اشاره کردیم، در مورد موجود دانستنِ او
ص: ۷۰

هم بایـد دقیقاً رعایت شود. آن جا گفتیم که نبایـد از روی علم خود (مصـنوعات) تصوّری بسازیم و آن را «حقیقهٔ العلم» بنامیم و به طـور ناخواسـته علم صـانع را به علم مصـنوعات تشـبیه کنیم. این جـا هم بایـد به همین نکته توجه داشـته باشـیم، یعنی نبایـد از روی وجودی که خود وجـدان می کنیم، «حقیقـهٔ الوجود» ی تصوّر کنیم و آن را به صانع نسـبت بـدهیم. اگر چنین کنیم، به همان خطای تشبیه صانع به مصنوعات گرفتار می شویم.

در فصـل گذشـته توضـیح دادیم که آنچه مـا از وجود خود و امثال خود می یابیم، ذاتاً مصـنوع است و چنین ذاتِ مصـنوعی را نمی توانیم بـا بی نهـایت کردن ابعـادش، غیر مصـنوع بـدانیم. نکته ی مهم این است که تلقّی مـا از وجود، چیزی جز همان مخلوق نوریّ الذّات – با همه ی محدودیت های ذاتی اش – نمی باشد – و ما اگر بخواهیم بر پایه ی آن، چیزی را تصوّر کنیم، هرگز نمی توانیم نقص و محـدودیّت ذاتی اش را از آن سـلب کنیم. بنـابراین بـا «حقیقـهٔ الوجود» نامیـدنِ آن، واقعیت تغییر نمی کنـد و مـا هرگز نمی تـوانیم حتّی در ذهن، نوریّ الـذّات بودن را از آن سـلب کنیم و درست به همین دلیـل است که نمی توانیم چنین چیزی را به صـانع متعال نسبت بدهیم.

توجه شود که ما از «حقیقـهٔ الوجود» هیـچ شـناخت وجـدانی نـداریم و صـرفاً آن را در ذهن صورت سازی می کنیم و طبق آنچه در فصـل گذشـته گفتیم، این صورت سـازی هـا، محـدودیت هـای ذاتی خودِ وجود را از آن نمی سـتاند. بـا این ترتیب معنـای صـحیح موجود بودن صانع متعال چیزی جز این که او را واقعیّتی از واقعیت ها بـدانیم و از کتم عدم و نبودن خارج کنیم، نمی باشد. در واقع موجود بودن صانع به این معناست که او «نیست نیست»، همان طور که عالم بودن او به معنای «جاهل نیست» می باشد.

در این جـا هم نظیر آنچه در بحث علم بیـان شـد، می دانیم که دو عبـارت «هست» و «نیست نیست» مترادفنـد ولی برای پرهیز بهـتر و جـدّی از وقوع در ورطه ی تشبیه، ترجیـح می دهیم برای صـانع متعـال عبـارت «نیست نیست» را به کـار ببریم. به کار بردن این تعبیر سلبی برای توجه دادن به همین نکته ی لطیف عقلی است وگرنه استعمال لفظ

ص: ۷۱

«موجود» و «هست» برای صانع متعال نه منع عقلی دارد و نه نقلی. (۱)

عدم اطلاق «وجود» بر صانع متعال

امّا لفظ «وجود» را هم می توانیم به معنای صحیحی به صانع متعال نسبت بدهیم یا خیر؟
جواب صحیح به این پرسش بستگی به معنای کاربردی لفظ «وجود» دارد. آیا به طور طبیعی و معمول این لفظ را برای این که چیزی را از مطلق نیستی و کتم عدم، خارج بدانیم، استعمال می کنیم؟ ظاهراً چنین نیست. یعنی به طور عادی اگر بخواهیم بگوییم چیزی واقعیت دارد، می گوییم: آن چیز «موجود است» یا «وجود دارد»، امّا نمی گوییم: «وجود است». البته اگر کسی «وجود» را به معنای «موجود» و به جای آن به کار ببرد، هیچ اشکال عقلی ندارد ولی چنین استعمالی شایع و متداول نیست.
با این ترتیب روی روال عادی و طبیعی نمی گوییم: «صانع وجود است» و اگر کسی چنین تعبیری به کار ببرد، ممکن است به خطا بیفتد. منظور ما از خطا، صرفاً یک اشتباه لفظی نیست، بلکه خطر مهم این است که انسان – چه بسا بدون توجه و ناخودآگاه – به ورطه ی تشبیه صانع به مصنوعات گرفتار می شود. اگر «وجود» را به صانع متعال نسبت دهیم، احتمال وقوع در خطر تشبیه بیشتر می شود. چرا؟ چون صانع با اصل وجود نوریّ الذّات یکی گرفته می شود و همان احکام وجود به صانع متعال نسبت داده خواهد شد و این، با تنزیهِ او منافات دارد.
ما تاکنون چند بار متذکّر این حقیقت شده ایم که حقیقت نوریّ الذّات وجود، ذاتاً مصنوع و متّکی به غیر است، لذا هر قدر درجه ی شدّت آن را بالا ببریم، این نقص ذاتی را از دست نمی دهد. یعنی وجود هر چه باشد – حتّی اگر آن را شدید یا بسیط یا بحت و محض بخوانیم – چون ذاتش عین نور است، حدّ و نقص ذاتی اش را دارد. بنابراین هم حادث است و هم غیر مختار و همین دو ویژگی برای آن که آن را مصنوع و غیر صانع
ص: ۷۲

۱- ۱.در بخش دوم کتاب مستند نقلی آن را خواهیم آورد. ان شاء الله.

بدانیم، کافی است.

با این ترتیب بهتر است کلمه ی «وجود» را به صانع متعال نسبت ندهیم تا به چنان اشتباهی گرفتار نشویم. قطعاً احتمال وقوع در این اشتباع وقتی لفظ وجود را بر صانع اطلاق می کنیم، بیشتر می شود، هر چند که بدون این اطلاق هم ممکن است چنین خطایی رخ دهد. به هر حال بحثِ ما یک بحثِ صرفاً لفظی نیست، اما رعایت نکردن استعمال صحیح کلمات می تواند منشأ این خطای غیر لفظی بشود.

نتیجه ی کلّی این که ما لفظ «وجود» را به صانع نسبت نمی دهیم و به این وسیله خود را از خطر وقوع در تشبیه نادرست مصون می داریم. البته همه ی آنچه گفتیم، مقتضای یک بحث عقلی با عنایت به کاربرد صحیح کلمات در معانی خودشان می باشد. علاوه بر این بحث، به لحاظ ادلّه ی نقلی هم شاهدی برای «وجود» نامیدن صانع متعال نداریم – برعکس لفظ «موجود» که شاهد نقلی دارد –در بخش دوم کتاب به این موضوع خواهیم پرداخت.

تنزیهی معنا کردن الفاظی که بر صانع اطلاق می شوند

از بحثی که درباره ی اطلاق «وجود» و «موجود» بر صانع متعال بیان شد، می توانیم درباره ی الفاظ دیگری که بر صانع متعال اطلاق می شوند، یک نتیجه گیری کلّی نماییم. این نتیجه شامل دو مطلب است:

مطلب اوّل این که اگر لفظی دالّ بر نقص و عیبی باشد، نمی توانیم آن را بر صانع اطلاق نماییم. عقلاً روشن است که صانع متعال را باید از هر گونه نقصی مبرّی بدانیم، چون نقص نشانه ی مصنوعیّت است و صانع متعال نباید چنین نشانه ای داشته باشد.

مطلب دوم این که اگر در ادلّه ی نقلی – قرآن و حدیث – لفظی برای صانع به کار رفته باشد، باید آن را جوری معنا کنیم که دلالت بر هیچ نقصی در صانع نکند. همیشه دلیل عقلی (یا به اصطلاح اصولیین لبّی) بر دلیل نقلی، مقدّم است. اگر عقلاً روشن است که هیچ نقصی را نباید به صانع متعال نسبت داد، پس، از الفاظی که در شرح بر او اطلاق شده، قطعاً نباید معنایی که شبیه مصنوعات است، فهمیده شود، به عنوان مثال اگر لفظ

ص: ۷۲

«علیم» یا «سمیع» بریا صانع به کار رفته، هیچ معنایی از علم یا شنوایی که در مخلوقات سراغ داریم، نباید از آن ها فهمیده شود. معنای درستِ «علیم» این است که «جاهل نیست» و معنای صحیح «سمیع» این است که «ناشنوا نیست» یا بهتر بگوییم: هیچ صدایی از او مخفی نیست» اما از نحوه ی شنوایی او یا چگونگی مخفی نبودن صداها از او هیچ تلقّی و تصوّری نمی توانیم داشته باشیم.

هم چنین است اگر کلماتی نظیر «علم» یا «نور» برای صانع به کار رفته باشد، ما عقلاً مجاز نیستیم که صانع متعال را یک حقیقت نوریّ الذّات (شبیه نور علم و وجود) بدانیم. بنابراین اگر هم در جایی از نقل معتبر، تعبیر «علم» به او نسبت داده باشد، باید معنای آن را صرفاً نفی جهل و تنزیه از نادانی بدانیم. اگر هم لفظ «نور» اطلاق شده باشد، معنای آن، نفی هر گونه ظلمت و تاریکی است، هم ظلمتی که ماهیت در ذات خود دارد و هم اموری چون جهل می توانند مصداق آن باشند.

با این ترتیب ما اگر خودمان بخواهیم لفظی را بر صانع اطلاق کنیم، باید مراقب باشیم که آن لفظ، دلالت بر نقص و مصنوعیّت نداشته باشد و اگر بخواهیم از الفاظی که در قرآن و حدیث به کار رفته، استفاده نماییم، باز هم باید به همین نکته توجه داشته باشیم. بنابراین از جهت این بحث عقلی، تفاوتی بین الفاظ وارد در شرح و غیر آن ها وجود ندارد و هر دو در بحث فعلی صرفاً معنای تنزیهی خواهند داشت البته از جهات دیگر تفاوت هایی بین این ها وجود دارد که در مجال مناسب خود باید به آن پرداخته شود.

نتیجه ی نهایی و قطعی این که ما عقلاً- نمی توانیم لفظی را با معنایی که دالّ بر نقص و نشانه ی مصنوعیّت است، بر صانع متعال نسبت بدهیم و از این جهت فرقی بین الفاظ وارد در شرع و غیر آن ها نمی باشد.

معنای تنزیهی صفات فعلِ صانع متعال

از آنچه گفتیم نتیجه ی دیگری در خصوص «صفات فعلِ» صانع متعال بدست می آید. به عنوان مقدّمه یا برای این نتیجه گیری عرض می کنیم الفاظی که به صانع نسبت

ص: ۷۳

می دهیم، در یک تقسیم بندی کلّی دو دسته هستند: دسته ی اوّل الفاظی که کمالاتی را برای ذات صانع اثبات می کنند مانند علیم، قدیر، سمیع و... و دسته ی دوم الفاظی که دلالت بر انجام فعلی از صانع متعال دارند مانند رحیم، رازق، صانع و... البته این گروه دوم از جهتی داخل در قسم اول هستند، چون توانایی انجام این افعال، خود کمالی برای ذات صانع به حساب می آید. مثلاً او را «رازق» می نامیم، در حقیقت توانایی اعطای رزق را برای او اثبات می کنیم که خود، کمالی برای ذاتِ او محسوب می شود. امّا علاوه بر این کمال ذاتی که در مورد الفاظ علیم و قدیر و... هم وجود دارد، بر انجام یک فعل خاص هم دلالت دارد که آن «روزی دادن» می باشد.

دسته ی اول را «صفات ذات» و دسته ی دوم را «صفات فعل» می نامند و علّت این نامگذاری هم روشن است. گروه اوّل صرفاً بر اثبات کمالی برای ذات دلالت می کنند در حالی که گروه دوم بر انجام فعلی از ذات دلالت دارند.

توضیحی که ذیل عنوان گذشته بیان شد، مربوط به صفات ذات (از قبیل سمیع و علیم) بود. اما در مورد صفات فعل، علاوه بر آنچه در مورد صفات ذات گفتیم، به نکته ی دیگری هم باید توجه شود و آن این که: این گونه الفاظ وقتی بر صانع متعال اطلاق می شوند، بر فاعل یک فعل خاص بودن او دلالت دارند بدون آن که هیچ گونه تشبیهی به فاعلیّت مصنوعات در کار آید. به عنوان مثلا وقتی او را «رحیم» می نامیم، می خواهیم او را فاعل «رحمت» بخوانیم اما نه فاعلیّتی که در مخلوقات سراغ داریم. ما وقتی کسی از انسان ها را رحیم و مهربان می دانیم، او را منشأ و فاعل رحمت و مهربانی می شناسیم و متناسب با آنچه از رحیم بودن خود، وجدان کرده ایم، برای او نیز همان سنخ فاعلیت رحمت را قائل می شویم. این در حالی است که ما در مهربانی کردن های خود معمولاً تحت تأثیر عواملی خارجی از خود هستیم و نوعاً متأثّر از آن عوامل، دلمان به رحم می آید و همین منشأ مهر و محبت ما می شود. علاوه بر این با تأمّل وجدانی در می یابیم که هر چند در مهربانی هایمان، فاعل و مبدأ رحمت، ما هستیم، ولی اصلِ وجود رحمت از خودِ ما نیست. ما به ذاتِ خود، مالکِ هیچ رحمتی نیستیم و مانندِ همه ی

ص: ۷۴

کمالاـت دیگر، رحمت را هم ذاتـاً نـداریم. ما به ذات خود نادار و فقیر محض هستیم، بنابراین هر کمالی از جمله رحمت «به ما داده می شود». پس مـا در رحمتی که به مـا عطـا شـده است، تصـرّف می کنیم و همه ی مهربـانی هـای مـا ریشه گرفته از همـان رحمتِ اعطـایی است. بـا تـوجه به این حقیقت وجـدانی، نیازمنـدی خود را در هر گونه رحیمیّت خود، کاملاًـ تصـدیق می کنیم، این نیـاز و فقدان ذاتی در بعضـی شرایط خاص بهتر وجدان می شود؛ کسی که با کمال بی رحمی به یک جنایت فجیع دست می زند، در حالِ انجام آن جنایت، خود را فاقد رحم و مهربانی می یابد. همین شـخص ممکن است پس از گذشت مدتی پشیمان شود و به حال توبه بیفتـد. در این حـالِ جدیـد بر بی رحمی خود در حـال انجـام جنایت، تأسّف می خورد و خویش را ملامت می کنـد (۱)و بر عکسِ حالتِ قبلی، خود را واجـد کمال رحمت و مهربانی می یابد. در این گونه تغییر حالات، فقر ذاتیِ انسان بهتر برایش آشـکار می شود و عمیق تر درک می کندد که رحمت و مهربانی از ماهیت فقیر او نشأت نمی گیرد و در داشتنِ رحمت، نیازمند غیر خود می باشد. بـا توضـیح این مثـال روشن می شود فاعلیّتی که ما در مصـنوعات می بینیم، حکایت از نیازمنـدی آن ها می کنـد و سـنخ دیگری از فـاعلیت که فاعـلِ فعـل متّکی به غیر خود نباشـد، در عالم مخلوقات وجـدان نکرده ایم. به همین دلیل تصوّری هم از آن سـنخِ دیگر نداریم. بنابراین به حکم عقل باید فاعلیت صانع متعال را از این گونه فاعلیت هایی که در مصـنوعات دیده ایم، منزّه بدانیم. به عنوان مثـال رحیم بـودن او را نمی تـوانیم شـبیه رحیمیّت انسـان هـا بـدانیم. «صـانعیت» او نیز همین طـور است. «صـانع» هم از صـفات فعل محسـوب می شـود و مـا اگر در مـواردی صـانعیت را به خود نسـبت می دهیم، توجه داریم که در صـانع بودن هم نظیر رحیم بودن، محتاجِ غیر خود هستیم و به ذاتِ خود، صانع نیستیم. ما در چه مواردی می توانیم خود را خالق و صانع بنامیم؟ شاید بهترین مثال آن، ص: ۷۵

---

۱ – ۱.ملامت به این خاطر است که خود شـخص، کاری کرده که رحم و مهربانی از او گرفته شـده است. بی رحمی و قساوت بر اثر کثرت گناهان حاصل می شود: «...ما قَسَت القلوبُ الّا لِکَثرَهِ الذُّنوبِ» علل الشّرایع، ج۱، ص۸۱. بنابراین کسی نمی تواند بهانه بیاورد که چون رحم به من داده نشـد، دست به جنـایت زدم؛ زیرا اوّلاًـ خود او باعث شـده این نعمت از او دریغ شود و ثانیاً در نبود رحم و مهربانی باز هم اختیار وجود دارد و شخص، مجبور به انجام کاری نمی شود.

فاعلیت ما نسبت به صور ذهنی مان باشد، وقتی یک صورتی را در ذهنِ خود ایجاد می کنیم، صانع و خالقِ آن هستیم، ما آن را ایجاد کرده ایم. آیا در این صانعیت و خالقیت متّکی به غیر خود نیستیم، ما آن را ایجاد کرده ایم. آیا به ذاتِ فقیر و نادار خویش توانایی خلقِ آن صورت ذهنی را پیدا می کنیم؟ قطعاً چنین نیست. ما به ذاتِ خود واجد هیچ کمالی نیستیم، چگونه کسی که واجد هیچ کمالی نیست – به ذات خود – می تواند چیزی را خلق و ایجاد نماید؟ روشن است که این خالقیّت به ذاتِ خودِ ما نیست، بلکه در این صفتِ فعلِ خود متّکی به اعطای غیر خود هستیم. تا به ما توانایی ایجاد یک صورت ذهنی خاص «داده نشود»، نمی توانیم آن را ایجاد کنیم. این جاست که می یابیم صانعیّتِ ما «مِن شیءٍ» است یعنی «از چیزی». صانعیت ما ریشه در قدرت و توانی دارد که تا به ما داده نشود، نمی توانیم «صانع» باشیم. این صانعیت عین نیازمندی است و به همین دلیل باید صانع متعال را از آن تنزیه کنیم. به تعبیر دیگر صانع بودن او را نمی توانیم شبیه صانع بودنِ مخلوقات بدانیم. همه ی مخلوقات اگر صانع باشند، «مِن شيءٍ» صانع هستند. البته خالق و صانع صفتِ ماهیت است و انوار وجودی را به معنای دقیق کلمه، نمی توانیم «صانع» و «خالق» بدانیم. نور علم و نور وجود چون اختیاری ندارند، خالق چیزی نیستند. اگر ماهیتی به نور وجود، موجود شود، نور وجود، خالقِ آن ماهیت نمی شود. خالقِ ماهیت، آن صاحب اختیاری است که مُمَلِّك (تملیک کننده ی) وجود به آن ماهیت می باشد. همین طور است نور علم که خالقِ معلومات نیست. پس خالق و صانع وصف ماهیت اند و ماهیت هم به ذاتِ خود فقیر محض است، بنابراین خالقیّت و صانعیّت او از خودش نیست. پس ما صانع متعال را عقلاً از صانعیّتی که در مخلوقات می بینیم، تنزیه می کنیم.

نتیجه ی بحث در مورد صفاتِ فعلِ صانع متعال این است که حداکثر فهم ما از صفت «رحیم»، «مَن بِهِ الرَّحمهٔ» می باشد؛ یعنی کسی که رحمت «به» او و «از» اوست، اما این «به» و «از» برای ما هیچ مُدل و سنخِ قابل درکی ندارد. به عبارت دیگر چگونگی فاعلیتِ او یا طور منشأیّت او در مورد «رحمت» هیچ شبیه و نظیری ندارد. آنچه را از

ص: ۷۶

فاعلیت و مبدأیّتِ فعل در مصنوعات وجدان می کنیم عقلاً باید از صانع متعال سلب و نفی کنیم. در نهایت هیچ مفهوم اثباتیِ قابل درک باقی نمی ماند که بخواهیم در قالبِ آن فاعلیّت صانع را در مورد رحمتش بفهمیم. هم چنین است صفتِ فعل «رازق» و «صانع» و... .

«رازق» تنها مفهومش «من بِهِ الرِّزق» است؛ یعنی کسی که روزی ها «به» او و «از» اوست. اما رازقیّت او چگونه است؟ هیچ شبیه و نظیری برایش سراغ نداریم تا با تشبیه به او بتوانیم طور رازقیّتش را بفهمیم و بلکه عقلاً باید رازقیّت او را از هرگونه رازقیّتی که در مخلوقات دیده ایم و می توانیم فرض کنیم، منزّه بدانیم. «صانع» هم به معنای «مَن بِهِ الصُّنع» است؛ یعنی کسی که مصنوعات «به» او موجود شده اند. اما صانعیت او هیچ شباهتی با صانع بودن مخلوقات ندارد و نباید داشته باشد. پس هیچ معنایی از صانعیّتِ او برای ما قابل درک و فهم نمی باشد. این است معنای تنزیهی صفاتِ فعلی که به صانع متعال نسبت می دهیم.

ص: ۷۷

ص: ۷۸

فصل پنجم : خروج صانع متعال از حدّین (حدّ تعطیل و حدّ تشبیه)

اشاره

از مباحث گذشته به این نتیجه رسیدیم که ما با نظر در مصنوعات به مدد نور عقل به ضرورت اقرار به صانع متعال پی می بریم و حداکثر علم ما به این است که می یابیم «نیست» نیست. یعنی عقلاً نمی توانیم او را «معدوم» بدانیم در حالی که می دانیم معدوم نبودنش با آنچه به ماهیات نسبت می دهیم، یک سنخ نیست. در حقیقت نحوه و طور موجودیّت او اصلاً برای ما کشف و روشن نمی شود. کمالاتی هم که به صانع نسبت می دهیم، همین گونه هستند. علم و قدرت و... که برای او اثبات می کنیم، به معنای نفی جهل و عجز و... هستند و هیچ کشف عقلانی از سنخ علم و قدرت و ... او نداریم. همین طور است حدّ فهم ما از صفاتِ فعلِ او مانند وصف «صانع» که هیچ کشفی از نحوه ی فاعلیّت او نداریم. در واقع عقل ما هیچ نظری به ذاتِ صانع ندارد و چیزی از آن برایش روشن نیست، بلکه ما فقط به مصنوعات نظر می کنیم و عقلاً به این نتیجه می رسیم که نمی تواند صانعی با کمالاتی نظیر علم و قدرت و... نباشد. این همان چیزی است که از آن به «نفی تعطیل» تعبیر می کنیم و آن را کشف عقل می دانیم.

ص: ۷۹

نفی تعطیل از صانع بدون کشف عقلانی از او

نکته ی جالب توجه در این جا آن است که عقلِ ما در عین آن که کشفی از خود صانع ندارد، نمی تواند نبودنِ او را بپذیرد. گاهی هست که انسان به خود چیزی نظر می کند و در حقیقت به نحوی آن را وجدان می نماید و از این طریق به بودن و واقعیت داشتنش پی می برد. آگاهی ما از انواع اشیایی که به وجودشان پی برده ایم، این گونه است. ما نوعاً از طریق یکی از مجاری ادراکی خود، به شناختی از یک چیز می رسیم و همین منشأ و پایه ی باور ما به آن می گردد. هر نوع علمی که نسبت به چیزی پیدا کنیم، در همان حدّ، آن چیز مکشوفِ ما می شود و بر اساس همین مکشوفیّت، حکم به وجود آن می نماییم.

اما باور ما به وجود صانع متعال این گونه نیست. ما نه از طریق حس و نه عقل، راه به سوی او نیافته ایم و ذاتِ او از هیچ یک از مجاری ادراکی ما، مکشوف نشده است. همه ی آنچه دیده ایم، مصنوعات اند و عاقل با نظر در همین مصنوعات به این حقیقت می رسد که نمی تواند پای یک غیر مصنوعی در کار نباشد و مجموعه ی همه ی مصنوعات نمی توانند متّکی به خودشان باشند. این جاست که به وجود صانع غیر مصنوع متنبّه می شود بدون این که هیچ شناختی از آن داشته باشد و انکار آن را عقلاً قبیح می یابد.

بنابراین یک بار دیگر – علاوه بر همه ی آنچه در فصل گذشته بیان شد – لطافتِ به کاربردن تعابیر سلبی و تنزیهی در مورد صانع متعال برای ما روشن می گردد. هر عاقلی می فهمد که «نیست نیست» با «هست»مرادفند، اما تعبیر سلبی نشانگر ظرافتی است که تعبیر ایجابی فاقد آن می باشد. آن ظرافت، به راهِ رسیدن و پی بردن به وجود صانع مربوط می شود. به کار بردن این تعبیر برای نشان دادن این حقیقت است که ما در حالی نمی توانیم منکرِ وجود صانع غیر مصنوع شویم که هیچ گونه کشفی و معرفتی به نور علم و عقل از ذاتِ او نداریم و حتّی عقلاً می دانیم که موجودیّت او شبیه موجودیّت مصنوعات نمی تواند باشد، با این وجود نمی توانیم انکارش کنیم.

در واقع بـه بودنِ چیزی اقرار و اعتراف می کنیم که عقل او را از هر گونه شباهت با مصنوعات تنزیه می نماید. این حقیقت به «خروج صانع از حدّ تعطیل و تشبیه» تعبیر

ص: ۸۰

می شود. مقصود از آن به بیـان سـاده این است که صانع متعال را، نه عقلاً می توانیم بگوییم: نیست، و نه می توانیم بگوییم: چیست. نمی توانیم بگوییم نیست، یعنی از حدّ تعطیل خارج است و نمی توانیم بگوییم چیست، یعنی از حدّ تشبیه خارج است.

اشکالات مطرح شده به تصدیق بدون معرفت (یاتصوّر) صانع متعال

مهم ترین سؤالی که ممکن است در این جـا مطرح شود این است که: آیـا چنین چیزی امکان دارد؟ آیا بـدون هیـچ گونه معرفتی از چیستی یـک چیز، می تـوان وجودش را تصـدیق کرد؟! اگر هیـچ جهـتی از یـک چیز معلومِ مـا نباشـد، آن وقت مجهول مطلق نمی شود؟! و اگر مجهول مطلق باشـد، چگونه وجودش اثبات می شود؟ آیا این خود به معنای تعطیل او نیست؟ یعنی اگر هیچ جنبه ای و هیچ وجهی از یک شئ برای ما مکشوف و معلوم نباشد، چگونه می توان آن را از حدّ تعطیل خارج دانست؟ آیا چنین فرضی امکان وقوع دارد؟

گـاهی این سؤال حـالت اشـکال به خود می گیرد و به این صورت طرح می شود: اگر چیزی از هیـچ جنبه ای برای مـا معلوم نباشـد، پس اصـلاً چه چیزی را می خواهیم اثبـات کنیم و آن را از حـدّ نفی و تعطیل خارج بـدانیم؟ یعنی بایـد ابتـدا چیزی را از یک جهت بشناسـیم سـپس وجودش را اثبـات نمـاییم. این اشـکال وقتی صورت عمیق تر و جـدّی تر به خود می گیرد که مـا به تصوّر ناپـذیری صانع متعال تأکید نماییم.

در فصـل سوم اثبـات کردیم که نمی توانیم هیـچ تصوّری از صانع غیر مصـنوع داشـته باشـیم. خوب، چگونه چیزی را که تصوّرنمی کنیم، به وجودش اقرار می نمـاییم؟ آیـا لازمه ی اقرار و اعتراف و یـا حتّی انکـار چیزی، تصوّر نمودن آن نیست؟ به این عبارت که یکی از دانشمندان معاصر فرموده اند، توجه فرمایید:

اعتقاد تصـدیق است و تقدیق فرع بر تصوّر است و اگر تصوّر خدا غیر ممکن باشد، تصدیق و اعتقاد به او نیز غیر ممکن خواهد بود. (۱)

ص: ۸۱

۱- ۱.اصول فلسفه و روش رئالیسم ج۵، پاورقی ص۹۹.

سپس ایراد خود را به این صورت تکمیل فرموده اند:

ما تا چیزی را به نحوی از انحاء تصوّر نکنیم، نه می توانیم وجودش را انکار کنیم و نه می توانیم در وجودش شک کنیم و حتّی نمی توانیم مدّعی شویم که نمی توانیم او را تصوّر کنیم. زیرا تا چیز را تصوّر نکنیم، نمی توانیم منکر وجودش یا تصوّرش بشویم. (۱)

این سخنان در آراء صدرالمتألّهین شیرازی هم سابقه داشته است. ایشان فرموده اند:

فانَّ مالَم یُتَصوَّر شیءٌ لایُمکِنُ التَصدیقُ بِوُجوده. (۲)

پس تا وقتی چیزی تصوّر نشود، تصدیق به وجودش امکان پذیر نیست.

اگر این مبنا قابل قبول باشد، تصوّر ناپذیر دانستن صانع متعال به تعطیل او می انجامد و بنابراین باید صحت و سقم این مبنا روشن شود. آیا شرط تصدیق چیزی تصوّر نمودن آن است؟ بالاتر از این آیا شرط انکار یا حتّی تصوّر ناپذیر دانستن یک چیز تصوّر آن است؟ باید این سخنان مورد بررسی قرار بگیرند.

تصدیق غیر ذهنی از امور وجدانی

ابتدا باید معنای «تصدیق» روشن شود. مراد از تصدیق چیست؟ آیا تصدیق، یک امر ذهنی و فکری است؟ هر عاقلی با مراجعه به وجدان خود می تواند به این دو سؤال پاسخ دهد. با یک مثال وجدانی آغاز می کنیم. وقتی کسی درد می کشد، آیا در همان زمان تحمّل درد می تواند وجود آن را اذعان و تصدیق کند یا خیر؟ روشن است که هر کس در حال درد کشیدن می تواند به وجود درد، اقرار و اعتراف وجدانی داشته باشد و برای این امر هیچ احتیاجی به تصوّر کردن درد ندارد. خودِ همین اعتراف هم یک امر ذهنی و فکری نیست. پس تصدیق یک امر وجدانی، و غیر ذهنی است.

پای ذهنی و تصورات ذهنی وقتی در کار می آید که ما بخواهیم از آن واقعیت خارجی، یک گزارش فکری بدهیم، در این مقام است که صورت های ذهنی واسطه

ص: ۸۲

۱- ۱.همان ص۱۰۳ و ۱۰۴.

۲- ۲.اسفار اربعه، ج۶، ص۱۳۶.

می شوند. اما هر کس وجدان می کند که پیش از گزارش ذهنی دادن، می توان واقعیت داشتن یک امر وجدانی را تصدیق کرد. این حقیقت مثال های زیادی دارد که در زندگی همه ی انسان ها به وفور یافت می شود. اموری همچون محبت، شوق، حریّت، کراهت، رضایت و... همگی از این قبیل موارد هستند که واقعیت خودشان (نه تصوّرات ذهنی آن ها) بدون نیاز به هیچ تصوّری برای همگان قابل تصدیق هستند. نه خود این امور ذهنی هستند و نه تصدیق به وجود آن ها.

به طور خلاصه تصدیقِ این امور یعنی «باور وجدانی به واقعیت داشتنِ آن ها» و این نیاز به تصور کردن آن ها ندارد. البته ممکن است فلاسفه این گونه باورهای وجدانی را اصطلاحاً «تصدیق» ننامند و آن را به «علم حضوری» ارجاع دهند، و این مهم نیست که اصطلاحِ آن ها چه باشد، مهم این است که ما می توانیم به وجود واقعیت هایی اذعان و اعتراف کنیم بدون آن که آن ها را تصوّر نماییم، مرادِ ما از تصدیقِ بلا تصوّر، همین گونه از اقرارها و اذعان هاست. تصدیقِ این امور، فکری و ذهنی نیست، هر اسمی که می خواهد داشته باشد، اسمِ آن اهمیتی ندارد.

انکار امور وجدانی بدون تصوّر آن ها

تا این جا روشن شد که برای تصدیق به وجود چیزی نیاز به تصوّر آن نیست. با این ترتیب تکلیف انکار وجدانی یک چیز هم روشن می شود. ما می توانیم وجود چیزی را وجداناً انکار نماییم بدون آن که آن را تصوّر کنیم. به عنوان مثال کسی را در نظر بگیرید که مدّت زمانی از درد خاصّی رنج می برده است. اکنون بیماری اش بهبود یافته و دیگر دردی ندارد. اگر الآن از او بپرسند که: آیا درد داری یا نه؟ وجود درد را وجداناً انکار می کند. این انکار به این معناست که اکنون دردی در کار نیست. در حقیقت واقعیّت داشتن درد را نمی پذیرد و رد می کند. این رد کردن و نپذیرفتن یک امر ذهنی نیست. البته می توان درد نداشتن را تصوّر کرد اما این کار نوعی گزارش ذهنی دادن از یک امر واقعیِ وجدانی است و چیزی غیر از خود آن است. ما واقعیت درد را انکار می کنیم نه تصوّر آن را و این انکار هم خودش یک امر ذهنی و فکری نیست. بنابراین نه

ص: ۸۳

تصدیق و نه انکار وجدانی یک چیز مشروط به تصوّر کردن آن نیست.

شکّ وجدانی بدون نیاز به تصوّر

شکّ چطور؟ آیا لازمه ی شک در وجود چیزی تصوّر آن است؟ این جا هم جواب منفی است. به راحتی می توانیم بپذیریم که ما بدون نیاز به تصوّر یک چیز، ممکن است در وجود آن شک کنیم. مقصود از شک در این جا آن حالت وجدانی است که نسبت به چیزی پیدا می کنیم، تا وقتی که نه وجودش را می یابیم و نه عدمش را. مثالی که در مورد تصدیق و انکار درد گفتیم، به نحوی است که اگر درد باشد، وجود آن را می یابیم و اگر نباشد، عدم آن را می یابیم. فرضِ این که درد باشد ولی وجود آن را وجدان نکنیم، فرض بی معنایی است چون لازمه ی بودنِ درد، درد کشیدن است. فرضِ وجو درد بدون این که احساس شود، ممکن نیست. درد خودش نوعی احساس است، بنابراین دردی که حس نشود، نداریم و احساس خود نوعی وجدان است. اما اگر بخواهیم مثالی برای شک در یک امر وجدانی مطرح کنیم، باید چیزی را که خود از سنخ احساس و ادارک نباشد، مثال بزنیم.
یک امر دیدنی را در نظر بگیرید، سنخ وجودی آن اقتضا می کند که دیده شود. مثلاً یک منظره ی زیبا، اگر باشد، باید دیده شود. جز دیدنِ با چشم راهی برای وجدانِ آن وجود ندارد. کسی که این منظره ی زیبا را یم بیند، تصدیق به وجود آن می کند، اما کسی که آن را ندیده، در وجود آن شک می کند. این شک یک امر کاملاً وجدانی و غیر فکری است و منشأ آن هم ندیدنِ آن منظره است یعنی جهل نسبت به آن (چون فرض بر این است که تنها راه وجدان منظره ی زیبا، دیدن آن می باشد). لازمه ی این شک به هیچ وجه تصوّر آن منظره نیست. بله، گاهی همین شخص می خواهد درباره ی شکّ وجدانی خود فکر کند و صورت ذهنی بسازد، در این صورت از شکّ خویش و متعلّق آن (امر مشکوک) گزارش فکری می دهد ولی این گزارش ها غیر از واقعیتِ امر مشکوک و خود شکّ است که آن ها را بدون هیچ گونه فکری بی هیچ صورت ذهنی می یابد. به هر حال لازمه ی شک در چیزی تصوّر آن نمی باشد. پس تصوّر یک چیز نه شرط تصدیق

ص: ۸۴

آن است و نه شرط انکار یا شکّ در آن.

آیا امر غیر قابل تصوّر، تصوّر می شود؟!

اما آیا لازمه ی این که چیزی را غیر قابل تصوّر بدانیم، این است که آن را تصوّر کنیم؟! به نظر می آید ادّعای تناقض آمیزی را مطرح کرده اند. توجه شود اگر واقعاً چیز غیرقابل تصوّری موجود باشد، باید چگونه باشد؟ آیا می توان فرض کرد چیزی قابل تصوّر نباشد، آن گاه تصور شود؟ روشن است که قابل تصوّر نبودن یعنی به هیچ وجه و در هیچ حالتی امکان تصور آن وجود ندارد. خوب، اگر چنین چیزی نباشد، علی القاعده نمی توان تصوّرش کرد و اگر بتوان چیزی را تصوّر کرد، قطعاً آن چیز غیر قابل تصوّر نیست. به هر حال قابل تصور نبودن با تصور شدن قابل جمع نیست. پس مدّعایی که برخی از فیلسوفان معاصر مطرح فرموده اند، در خودش تناقض است. نمی توان گفت شرط این که چیزی را تصور ناپذیر بدانیم، این است که آن را تصوّر کنیم. اتفاقاً درست عکس این مطلب صادق است؛ یعنی شرط لازم برای این که چیزی را تصوّر ناپذیر بدانیم این است که آن را تصوّر نکنیم، زیرا اگر تصوّرِ مطابق با واقعیّت از چیزی داشته باشیم، آن گاه چون بهترین دلیل بر امکان چیزی وقوع آن است، پس حتماً آن چیز قابل تصوّر بوده است که تصوّرش کرده ایم. اگر قابل تصوّر نبود که نمی توانستیم تصوّرش کنیم. (دقت شود)

اما چه مشکلی وجود دارد که فلاسفه چنین مدعایی را مطرح می کنند؟ در واقع ریشه ی این تناقض گویی چیست؟ به نظر می رسد منشأ اشکال، تئوری ایشان در باب علم است. عموم فلاسفه علم را مساوی با صورت ذهنی حاصل از شیٔ می دانند. البته فلاسفه ی صدرایی علم را به علم حصولی و حضوری تقسیم می کنند و صورت ذهنی شیٔ را بر علم حصولی تطبیق می کنند. بر اساس این تعریف اگر هیچ تصوری از یک شیٔ موجود نباشد، هیچ گونه علم حصولی به او تعلق نمی گیرد. در حقیقت معلوم بودن مساوی با تصوّر شدن می باشد. لازمه ی تصوّر ناپذیری یک شیٔ، مجهول مطلق بودنِ آن (به علم حصولی) می شود و بر عکس، اگر بتوانیم هر گونه خبری از شیئی بدهیم، از

ص: ۸۵

مجهول مطلق بودن خارج می شود و باید به نحوی معلوم شده باشد. امّا چون معلومیّت به تصوّر شدن است، پس هر خبری که درباره ی چیزی می دهیم، لازمه اش این است که آن را تصوّر کنیم.
به این دلیل است که می گویند: هر گزارشی درباره ی چیزی بدهید، چه بگویید تصدیق می کنیم، چه بگویید انکارش می کنیم، چه بگویید درباره اش شک داریم و چه بگویید نمی توانیم تصورش کنیم، هرچه بگویید چون با این خبری که از او می دهید، از مجهول مطلق بودن خارجش کرده اید، پس حتماً باید آن را تصور کرده باشید، حتی اگر واقعاً هم تصورش نکرده باشید!!
ملاحظه می شود که آنچه ادعا کرده اند، لازمه ی تئوری یا تعریف فلاسفه درباره ی علم است که البته با وجدان هیچ انسانی جور درنمی آید. در جای خود ثابت شده است که هیچ یک از تئوری های فلسفه صدرایی درباره ی علم – چه حصولی و چه حضوری –نمی تواند دریات وجدانیِ ما از واقعیت علم را توجیه و تفسیر نماید و بنابراین مردود است. (۱)

تصدیق امور غیر معلوم و غیر قابل تصور

همه ی آنچه در خصوص تصدیق، انکار و شکّ وجدانی (بدون نیاز به فکر و تصوّر ذهنی) بیان شد، مربوط به اموری بود که ما راهی به سوی وجدانِ آن ها داریم: یا از طریق احساس یا به طور کلّی نور علم؛ به نحوی واقعیت آن ها قابل وجدان است. به عنوان مثال، درد را در وجود خود حس می کنیم. هم چنین منظره ی زیبا قابل دیدن با چشم است (نوعی احساس). به تعبیر دقیق تر این ها معلوم ما هستند (محسوس شدن هم نوعی معلوم شدن است) اما علاوه بر معلومیتِ وجدانی، قابل تصوّر ذهنی و فکری نیز هستند. (۲) بنابراین در چیزهایی که قابل تصوّر هستند، می توانیم تصدیق، انکار و

ص: ۸۶

۱– ۱.این بحث به طور مستوفی در کتاب «مسأله ی علم» بخش اول، اثر جناب آقای دکتر علیرضا رحیمیان آمده است.

۲– ۲.توجه شود که معلوم و معقول شدن با تصوّر ذهنی شدن متفاوت است. اوّلی از مصادیق وجدان و کشف واقعیت

شكِّ وجدانی بدون نیاز با تصوّر ذهنی آن ها، داشته باشیم. در این صورت در مورد اموری که قابل تصوّر نیستند، به طریق اولی چنین امکانی وجود خواهد داشت.

صانع متعال به دلایلی که در فصل سوم همین بخش اشاره کردیم، غیر قابل تصوّر است، ولی تصدیق به وجود او بدون این که نیاز به تصورش باشد، امکان پذیر است. هم چنین انکار و شک درباره ی وجود او نیز احتیاج به تصورش ندارد. اما قبل از توضیح این موارد می توانیم در مصنوعات هم مثالی از امور غیر قابل تصوّر مطرح کنیم که وجود این امر، به یک معنا نشانه و آیتی برای تصدیق بلاتصوّر صانع متعال می باشد. توجه کنیم که اگر در مصنوعات، چیزی وجود داشته باشد که اصولاً امکان تصوّرش نباشد و با این حال به وجودش صد در صد باور داشته باشیم، همین امر امکان تصدیق بلا تصوّر را ثابت می کند و خود، نشانه و بینه ای برای تصدیق بدون تصور صانع متعال می گردد. کدام مصنوع این چنین است؟

در تعریف و توضیح انواری چون نور علم و عقل، روشن می شود که این ها اوّلاً به معنای دقیق کلمه معلوم و معقول نمی گردند و ثانیاً قابل تصوّر ذهنی هم نیستند. شرح مستدلّ این دو مطلب در محلِّ مناسب خود مطرح شده است. (۱)

توضیح اجمالی آن این است که معلومات و معقولاتِ ما همگی ماهیّاتی هستند که به نور علم و عقل شناخته می شوند و خودِ این انوار از سنخ ماهیّت نیستند تا این که معلوم و معقول واقع شوند و به همین دلیل هم قابل تصور ذهنی نیستند. مقصود این است که هر تصوری در ذهن بیاوریم حاکی از آن انوار نیستند، ما تنها اموری را می توانیم تصور کنیم که جزء معلومات ما باشند.

نتیجه این که ما در حالی وجود انواری چون نور علم و عقل را تصدیق می کنیم که نه معلوم ما هستند و نه می توانیم آن ها را تصور کنیم. همین امر امکان تصدیق

ص: ۸۷

۱- (ادامه) (بدون وساطت فکر و ذهن) است. و دومی صرفِ صورت ذهنی داشتن از یک شیء است که حقیقت آن با وجدان متفاوت می باشد.

۱.رجوع کنید به کتاب عقل، دفتر اول، بخش دوم، فصل ۱و۳.

بلا تصوّر و بدون معلوم و معقول شدن را در مصنوعات فراهم می سازد و پذیرش این مطلب را در مورد صانع مصنوعات ساده تر می کند. با تذکراتی در فصل دوم همین بخش بیان شد، عقلاً وجود صانع متعال را می پذیریم بدون آن که ذاتش معلوم ما شود یا این که بتوانیم آن را تصوّر نماییم.

فرض انکار صانع متعال

امّا آیا انکار صانع متعال نیاز به تصوّر او دارد؟ در پاسخ باید ببینیم که منظور انکار چه کسی است، انکار کسی که عقلاً به وجود صانع متنبه شده یا آن که چنین تنبهی برایش حاصل نشده است؟ هر دو فرض قابل بررسی است. اگر تنبّه عقلانی به وجود صانع برای کسی حاصل شده باشد، آن گاه انکارش یک عمل غیر عاقلانه خواهد بود که البته در انجامش مختار است ولی در این فرض، انکار عاقل نوعی جدال با خود است. چیزی را منکر می شود که با همه ی وجودش به آن رسیده و حقانیتش را وجدان می کند. انسان موجودی است که متأسفانه با سوء اختیار خود می تواند زیر بار حقیقت نرود و چیزی را که به وجودش یقین پیدا کرده، انکار نماید. این انکار نوعی عناد و جحد و مکابره محسوب می گردد. موارد بسیاری در زندگی انسان ها وجود دارد که برخلافِ مقتضای عقل خویش عمل می کنند و این هم یکی از مصادیقِ آن می باشد.

حالت دیگر این است که تنبّه عاقلانه نسبت به وجود صانع برای انسان حاصل نشده باشد، هر چند که فرض وجود این حالت برای انسان عاقل بسیار بعید است، اما از آن جا که این گونه تنبّهات، اختیاری انسان نیستند، فرضِ تحقق آن محال نیست. در این صورت اگر بخواهد عاقلانه عمل نماید، نباید وجود صانع غیر مصنوع را انکار کند، زیرا وجدان نکردن چیزی دلیل بر نبودنِ آن نمی شود (عدم الوجدان لایدلّ علی عدم الوجود). عاقلانه عمل کردن در این حالت به این است که در وجود آن «شکّ» نماید؛ نه انکار.

اکنون می توانیم به سؤال مورد بحث پاسخ بدهیم. سؤال این بود که: آیا انکار صانع متعال نیاز به تصوّر او دارد؟ جواب این است که خیر، در هیچ یک از دو فرض مطرح

ص: ۸۸

شده، نیاز به تصوّر صانع نیست. در فرض اوّل که به وجود او متنبّه شده ایم، می توانیم مانند بسیاری از حقایقی که شناخته ایم، زیر بار اعتقاد به آن نرویم. در این جا «انکار» به همان حقیقتِ وجدانی تعلّق می گیرد نه صورت ذهنی آن، ما در واقع خودِ آن واقعیت را انکار می کنیم نه این که از آن صورتی ذهنی بسازیم و سپس به تحقق نداشتنِ آن معتقد شویم. علاوه بر این که مطابق آنچه گذشت، اصلاً امکان تصور صانع غیر مصنوع برای ما نیست. بنابراین هر چه در ذهن تصوّر نماییم، از ذات صانع متعال حکایت نمی کند.

در فرض دوم نیز که ما هیچ وجدانی از وجود صانع نداریم، به طریق اولی تصوری مطابق با واقع از او نمی توانیم داشته باشیم. به دلیل همین «عدم وجدان» است که گفتیم عقلاً ـ حقّ انکار او را نداریم. چیزی را که به وجودش نرسیده ایم، چگونه می توانیم انکارش نماییم؟ البته انکار غیر عاقلانه می توان کرد ولی از امکان تحقّق این نوع انکار، نمی توانیم به وجود تصور صحیح و مطابق با واقع او استدلال کنیم. توجه شود که وقتی می گوییم تصوری از صانع متعال نداریم و نمی توانیم داشته باشیم، مراد تصور صحیح و منطبق بر واقع است، تصوری که از واقعیت او حکایت نماید. اما تصورات خیالی و غیر صحیح که نه منشأ واقعی دارد و نه حکایت از یک شیء واقعی نماید، می توان داشت. البته قطعاً مراد کسانی که می گویند لازمه ی تصدیق، انکار و شکّ در چیزی تصوّر آن است، تصور منطبق بر واقع آن است نه تصور موهوم و خیالی که هیچ گونه حکایتی از آن چیز ندارد.

بنابراین در این فرض دوم که ما به وجود صانع متعال متنبّه نشده ایم، اگر او را انکار نماییم. در حقیقت صانع متعال را انکار نکرده ایم و چیزی را که به اشتباه صانع پنداشته ایم، انکار کرده ایم، بنابراین انکار ما به خود صانع تعلّق نگرفته و از همین جهت با فرض اولِ «انکار» متفاوت است.

با این توضیحات روشن است که ما در هیچ یک از دو فرضِ «انکار صانع متعال» او را تصوّر نمی کنیم.

ص: ۸۹

فرض شک در وجود صانع متعال

این جا هم همان دو فرض قبلی مطرح می شود: یا تنبّه وجدانی به وجود صانع حاصل شده یا خیر. تنها در فرض دوم است که شک در مورد او صحیح و عاقلانه می باشد. اما اگر عقلاً تنبّه به وجود صانع پیدا شده، دیگر شك در او بی مورد و غیر عاقلانه است. تفاوتی که بحث «شک» با «انکار» دارد این است که انکار همیشه اختیاری است ولی شک هم معنای اختیاری دارد و هم غیر اختیاری. این دو معنا نباید با یکدیگر خلط شوند.

معنای غیر اختیاری آن وقتی است که ما نسبت به چیزی علم نداریم و جاهل هستیم. احتمال وجود این حالت را در فرض دومِ «انکار» مطرح کردیم، زمانی که ما عقلاً به ضرورت وجود صانع غیر مصنوع متنبّه نشده باشیم (هر چند که گفتیم تحقّق این فرض بسیار بعید است). در این صورت چون عقل حکم می کند که وجدان نکردن چیزی دلیل بر عدم آن نیست، (۱) پس باید در وجود آن شك كنيم؛ نه انكار. شك در اين جا به اين معناست كه نه مى توانيم تصديقش كنيم و نه انكارش نماييم. يعنى نمى دانيم هست یا خیر. پس شك در این جا به معنای ندانستن است که البته یك امر غیر اختیاری است هرچند که مقدّمات آن می تواند به اختیار انسان باشد.

امّا شكّ اختیاری در جایی می تواند مطرح شود که ما به علمی رسیده ایم، اما در پذیرفتن و زیربارِ آن رفتن به خود تردید راه می دهیم. این فرض در صورتی است که عقلاً به ضرورت وجود صانع پی برده ایم، اما به هر دلیل در پذیرش و عدم پذیرش ان با سوء اختیار خود تردید می کنیم. این حالت را هم شك می نامیم و وقتی پیش می آید که انسان در قبول کردنِ چیزی که به وجودش علم دارد، دودلی و تردید نشان می دهد.

روشن است که این شك در حقیقت نوعی انکار است و همچون حالتِ انکار، انسان را به چالش با وجدان خود می کشاند. به همین دلیل عقل بر آن صحّه نمی گذارد

ص: ۹۰

۱- ۱.به تعبیر دقیق تر: عقل، انکار وجود چیزی را به دلیل وجدان نکردن آن، قبیح می یابد.

(و آن را قبیح می شمارد) و با این که اختیاری است امّا غیر عاقلانه می باشد.

اکنون با شناختی که از این دو معنای شک (اختیاری و غیر اختیاری) پیدا کردیم، می توانیم قضاوت کنیم که لازمه ی هیچ یک از آن ها، تصوّر ذهنی از امر مشکوک نمی باشد. در شکّ غیر اختیاری وقتی نسبت به چیزی علم نداریم، طبعاً تصوّرِ صحیح و مطابق با واقعی هم از آن نمی توانیم داشته باشیم و در شکّ اختیاری هم، اصل واقعیت داشتن چیزی برایمان وجدانی شده نه این که صورتی از آن در ذهن داشته باشیم.

صانع غیر قابل تصوّر حقیقتاً تصوّر نمی شود

تا این جا روشن شد که نه تصدیق صانع متعال نیاز به تصوّر کردن او دارد و نه انکارش و نه شک در وجودش. حال ببینیم: آیا این که او را تصوّر ناپذیر بدانیم، لازمه اش این است که او را تصور نماییم؟ خوب است برای پاسخ دادن به این سؤال یک بار دیگر معنای تصور ناپذیری صانع را یادآور شویم.

بحث ما درباره ی اثبات صانع به این صورت بود که گفتیم عقلاً از وجود مصنوعات پی می بریم به این که مجموعه ی آن ها نمی توانند متّکی و قائم به خود باشند و نیاز به متّکایی دارند که شبیه به مصنوعات نباشد. این پی بردن یک تنبّه عقلانی است که به نور عقل برای هر عاقلی حاصل می شود. عقل ضرورت وجود چنین صانعی را کشف می کند بدون آن که هیچ شناختی از ذاتِ او داشته باشد. برای عاقل همین قدر روشن می شود که تا چنین موجودی نباشد، مصنوعات نمی توانند محقّق شوند، اما در عین حال می یابد که نمی تواند هیچ گونه تصوّری از ذاتِ صانع داشته باشد.

تصوّر ناپذیری به این معناست که هر صورت ذهنی ای را که بخواهیم به او نسبت دهیم، می بینیم بر آن منطبق نمی شود و او چیز دیگری است. هیچ کدام از قالب های ذهنی ما نمی تواند از ذات صانع غیر مصنوع حکایت کند. به عنوان مثال چنان چه در فصل سوم توضیح دادیم، نمی توانیم به او «علم مطلق»، «وجود مطلق»، «کمال مطلق» و... بگوییم. مفاهیم علم، وجود و... برگرفته از مصنوعات هستند و با اضافه شدن قید مطلق به آن ها از نیازی که ذاتاً دارند، خارج نمی شوند. حتّی تعبیر «صانع» و «خالق»

ص: ۹۱

هم به معنای اثباتی به او نسبت داده نمی شوند. ماهیچ تصوری از صانعیت و خالقیت او نمی توانیم داشته باشیم و هر آنچه تصور می کنیم، بر گرفته از حوزه ی مصنوعات و حکایت کننده از همان حوزه هستند. بنابراین تصورات ما همیشه بر مصنوعات دلالت می کنند و به همین جهت است که صانع غیر مصنوع را غیر قابل تصور می دانیم. پس به طور خلاصه ما عقلاً به ضرورت وجود چیزی متنبّه می شویم که هیچ تصوری از او نداریم و در عین حال که وجداناً نمی توانیم انکارش کنیم، با تصورات ذهنیِ خود نیز نمی توانیم به ذاتِ او شناخت پیدا کنیم. با این ترتیب می توان گفت:

اولاً صانع متعال برای عاقل مجهول مطلق نیست. همین که ما به ضرورت وجود چیزی غیر از مصنوعات که شبیه به آن ها نیست پی می بریم، از جهل مطلق نسبت به صانع خارج می شویم. جهل وقتی است که عاقل هنوز به ضرورت وجود صانع متعال متنبّه نشده باشد. اگر حال عاقل با این تنبّه واجد علمی می گردد که پیشتر نداشته است. بنابراین دیگر نمی توانیم، صانع متعال را برای چنین عاقلِ متنبّهی، مجهول مطلق بدانیم.

ثانیاً این تنبّه عقلانی به وجود صانع، چیزی از ذات او را مکشوفِ عاقل نمی کند. ما از ذات صانع چیزی کشف نمی کنیم و از وجود او و کمالاتش هیچ فهم و درکی نداریم و در عین حال ضرورت وجودش را نمی توانیم انکار کنیم.

ثالثاً هیچ مفهوم ذهنی را نمی توانیم به صانع متعال نسبت بدهیم و هر تصوّری که در ذهن داریم، نمی تواند حکایت گر ذات و حقیقت صانع باشد. پس لازمه ی این که او را تصوّر ناپذیر بدانیم این نیست که ابتدا تصوّرش کنیم و ما هم حقیقتاً بی آن که تصوّری از او در ذهن بیاوریم، از حدِّ تعطیل خارجش می دانیم.

معنای دقیق «اثبات» صانع

این جاست که یک بار دیگر وجه تأکید بر به کار بردن تعابیر سلبی در مورد صانع متعال آشکارتر می شود. نکته ی بسیار لطیف بحث این است که ما صانع غیر مصنوع را فقط از حدّ تعطیل و نفی خارج می سازیم و بس. اگر یک قدم از این حدّ فراتر

ص: ۹۲

بگذاریم، به اشتباه می افتیم و همه ی ظرافت بحث در همین نکته است.

بایـد توجه داشـته باشـیم که چنین چیزی اصـلاً در عالم مخلوقات نمونه و نظیر نـدارد و به همین دلیل ثبات و عـدم لغزش از این حدّ صحیح مشـکل است. ما در مصنوعات موجودی را سراغ نداریم که هیچ مفهومی از آن نداشته باشیم و هیچ گونه توصیفی نتوانیم از آن ارائه کنیم و در عین حـال هم نتوانیم وجودش را منکر شویم. معنـای دقیق تعبیر «اثبـات» که آن را برای صـانع متعـال به کـار می بریم، همین است و لا ـغیر. اثبات در مقابل نفی و ابطال است. همین که عقلاً نتوانیم او را انکار و نفی نماییم، یعنی او را اثبات نموده ایم. البته هر چنـد که اثبـات را در ظاهر به خودمان نسبت می دهیم و می گوییم: «اثبات نموده ایم» ولی در حقیقت، اثبات او چیزی جز همـان تنبّـه عقلی بـه ضـرورت وجـود او نمی باشـد. این تنبّه، فعـلِ مـا نیست و صـرفاً یـک انفعـال است که به نـور عقـل برای ما مکشوف می شود. مـا خود را در حصول این تنبّه منفعـل می یـابیم هر چنـد که می توانـد مقـدماتی اختیاری داشـته باشـد. اصـطلاح «اثبات» در بیانِ ما با آنچه در فلسـفه گفته می شود، کاملاً متفاوت است. در فلسفه وقتی می خواهند چیزی را ثابت کنند، ابتدا آن را تصور می نماینـد و سـپس برای وجودش در خـارج اسـتدلال فکری می آورنـد. این اسـتدلال اگر بخواهـد برهانی باشـد، به صورت قیـاس مطرح می شود. بنابراین اثباتِ یک چیز در حقیقت یک سیر فکری است که از معلوماتِ قبلی شـروع شـده و چیزی را که در ابتدا مجهول فرض کرده اند، با بیان یک سری استدلال های فکری، معلومش می سازند.

این اثبـات فکری نـتیجه اش علم به وقـوع چیزی است که پیشـتر در ذهن تصورش کرده ایم و این علم جدیـد هم خود یـک صورت ذهنی جدید است (چون علم به یک شیء در فلسفه همان صورت ذهنی آن است)

به عنوان مثال وقتی می خواهند واجب الوجود را اثبات کنند، ابتدا آن را تصوّر می کنند. فرض این است که علم به وقوعش ندارند، بنابراین «مجهول» است. آن گاه معلومات قبلی را مقدّمه قرار می دهند و با بیان استدلال های فکری وقوع آن را در

ص: ۹۳

خارج، «معلوم» می سازند. این حرکت فکری که از مجهول بودن وقوع واجب الوجود شروع و به معلوم بودن آن ختم می شود، «اثبات» نام دارد.

با این ترتیب در «اثبات» فلسفی اوّلاً صورت فکری و ذهنی داشتنِ آنچه اثبات می شود، مفروض و مسلّم است و ثانیاً به همین ترتیب دادنِ استدلال و تشکیل دادن قیاس توسّطِ ما، اثبات گفته می شود. اما اثباتِ مورد نظر ما نه لازمه اش صورت ذهنی و فکری داشتنِ چیزی است که اثباتش می کنیم و نه این که نیاز به ترتیب دادن استدلال های فکری دارد. البته گاهی استدلال های فکری می تواند مقدمه و زمینه ای باشد برای این که تنبّه عقلانی به ضرورت وجود صانع در ما ایجاد شود، ولی خود این تنبّه یک امر فکری و ذهنی نیست و وجود چنان مقدماتی هم برای حصول آن ضرورت ندارد. ممکن است انسان عاقل بدون انجام هیچ گونه فعالیت فکری و ذهنی و به چنان تنبّهی نائل شود.

البته گاهی هم گوش دادن به تذکرات دیگران یا خواندن یک نوشته ی مناسب در این زمینه یا توجه کردن به یک نشانه مصنوعیّت، زمینه ساز پیدایش آن تنبّه عقلانی می شود ولی مسلّماً همه ی این امور اختیاری نقش مقدمه و وسیله دارند و خود آن تنبّه یک امر غیر اختیاری است. عاقل به یک حالتِ کاملاً انفعالی می رسد که نمی تواند عقلاً وجود صانع غیر مصنوع را انکار و نفی نماید، دقیقاً همین حالت را «اثبات» می نامیم که امری غیر اختیاری و انفعالی است.

تفاوت «اثبات» با ن«اعتقاد»

پس از وقوع این حالت، نوبت به اختیار عاقل می رسد که می تواند تسلیم تنبّه و کشف عقلی بشود یا نشود. درست است که انسان عقلاً ـ نمی تواند وجود صانع را انکار نماید ولی در عین حال مختار است که به این حکم عقلی تسلیم شود یا خیر. چنین نیست که عاقل همه ی کارهایش عقلانه باشد، بسیاری اوقات عاقل بر خلافِ حکم عقل عمل می کند و این برخاسته از حریّت اوست. این جا هم موافقت با عقل ایجاب می کند که عاقل به وجود صانع غیر مصنوع ملتزم و به او «معتقد» گردد ولی در عین حال می تواند

ص: ۹۴

بـا سوء اختیـارش تسـلیم این حکم عقـل نشود و در حقیقت به عنـاد و انکـار حقیقت دست زنـد. بنابراین «اعتقاد» یا «عـدم اعتقاد» به وجود صانع هر دو فعل اختیاری انسان عاقل هسـتند که پس از تنبّه عقلانی (که غیر اختیاری است) نوبت به آن می رسـد. «اثبات» به همان مرحله ی قبل از اعتقاد گفته می شود که اختیاری انسان نیست ولی در عین حال بستر اعتقاد – که اختیاری است – می شود.
با این ترتیب «اثبات صانع» یعنی همان حالتی که به نور عقل برای عاقل حاصل می شود که انکار صانع را قبیـح می یابـد، اعمّ از این که به این کشف عقلی ملتزم شود یا خیر. کشف عقلی اختیاری نیست ولی التزام و عدم التزام به آن اختیاری است.
مرحله ی اول را که همـان کشف عقلانـی غیر اختیـاری است، «خروج صـانع از حـدّ تعطیـل» تعـبیر می کنیم و التزام و اعتقـاد به این کشف را «اخراج صـانع از حـدّ تعطیـل» می نـامیم. «اخراج به معنـای خـارج دانسـتن یا خارج کردن صانع از نفی و تعطیل، و مقصود التزام و تسلیم به همان کشف عقلی است.

خروج صانع از حدّ تشبیه

حـال که معنای دقیق اثبات صانع را دانستیم بایـد مراقب باشـیم که از این حـد یک قـدم جلوتر نیاییم و این البته کار ساده ای نیست. همـان طور که گفتیم در مصـنوعات چنین موجودی سـراغ نـداریم و لـذا برای مـا کاملاً بی سابقه است که به وجود چیزی صـرفاً در همین حد اقرار و اذعان کنیم.
عـدم تجـاوز از این حـدّ، حکم دیگر عقـل است که مـا را محـدود می کنـد. عقـل حکم می کنـد که چـون به نور علم و عقـل هیچ شناختی از صانع متعال نـداریم و تصوّری هم از او نمی توانیم داشـته باشـیم، از طرف دیگرماننـد نوریّ الذّات ها هم نیست، پس از ذاتش هیچ سر در نمی آوریم و از سنخ وجودی و کمالاتش هیچ چیز نمی فهمیم. بنابراین با هیچ وصفی و کلامی هم نمی توانیم او را توصـیف کنیم. این جـاست که به حـدّ دیگری می رسـییم و آن این که بایـد عقلاًـ صانع را از حـدّ تشبیه به مصـنوعات هم خارج بدانیم؛ این هم یک تنبّه عقلانی دیگر است که اختیاری نمی باشد. این که عقلاً می فهمیم که صانع باید از
ص: ۹۵

تشبیه به مصنوعات منزّه باشد. این فهم عقلانی یک انفعال است که نظیر اثبات (خروج از حدّ تعطیل) ب صورت غیر اختیاری برای عاقل حاصل می شود، هر چند که می تواند مقدمات اختیاری داشته باشد. هم چنین خودش یک امر فکری و ذهنی نیست، هر چند که ممکن است مقدمات فکری داشته باشد. اگر این تنبّه عقلی برای عاقل حاصل شود، «خروج صانع از حدّ تشبیه» را فهمیده است. اکنون مختار است که به این حکم عقلی ملتزم شود یا نشود. اگر تسلیم گردد، به آن معتقد شده است و اگر نپذیرد، در حقیقت حکم عقل خود را زیر پا گذاشته است. التزام و اعتقاد به این حقیقت همان چیزی است که «اخراج صانع از حدّ تشبیه» نامیده می شود. پس «خروج صانع از حدّ تعطیل و تشبیه» یک تنبّه عقلانی و امری انفعالی و غیر اختیاری است ولی «اخراج صانع از حدّ تعطیل و تشبیه» پذیرفتن و تسلیم شدن به آن تنبّه عقلانی و یک فعل اختیاری است.

وله عاقل در مورد خروج صانع از حدّ تعطیل و تشبیه

مطلب دیگر درباره ی خروج صانع از حدّین (حدِّ تعطیل و حدِّ تشبیه) این است که عاقل در این امر به نوعی حیرت دچار می شود که گاهی آن را «وَلَه» می نامند. ریشه ی این تحیّر آن است که عاقل از یک طرف می یابد که نمی تواند منکر وجود صانع شود، امّا از طرف دیگر هیچ شناخت عقلی از ذات و کمالاتِ او هم نمی تواند داشته باشد. نه می تواند بگوید: «نیست» و نه می تواند بگوید: «چیست». این جا واقعاً حیرت است چون از آن هیچ سر در نمی آورد. همان طور که گفتیم، چون چنین چیزی در مصنوعات سابقه ندارد، برای انسان عاقل سبب نوعی گیجی می شود. به خود می گوید: این چگونه موجودی است که هم می توانم منکر وجودش بشوم و هم نمی توانم هیچ کشفی و تصوری و توصیفی از آن داشته باشم. بین این دو حدّ (تعطیل و تشبیه) می ماند و همین امر حیرت آور است.

نکته ی بحث در این است که انسان عاقل به خاطر وفادار ماندن به حکم عقلش در این وادی به حیرت می افتد و می یابد که توضیحی درباره ی چگونگی امکان و وقوع این امر

ص: ۹۶

نمی توانـد بدهـد. در حقیقت عاقل هیـچ گونه کشف و بیان اثباتی در مورد این پدیده ندارد و صـرفاً می تواند دو طرفِ آن را نفی کنـد، هم تعطیل را نفی کنـد و هم تشبیه را. اگر بخواهیم یک مثال وجـدانی برای جایی که هیـچ بیان اثباتی نـداریم ذکر کنیم، می توانیم بیـانی را که ائمّه ی اطهـار (ع) دربـاره ی اختیار و حریّت فرموده انـد، مثال بزنیم. در بیان آن فرموده انـد: «لا جَبرَ ولا تَفویضَ ولکن امرٌ بینَ اَمرَین». (۱)

در این جـا از طرفی جبر را نفی کرده انـد و از طرف دیگر تفویض را. نفی هر دو طرف کاملاًـ وجـدانی است. هر عاقلِ مختاری می یابـد که در انجام افعال اختیاری اش مجبور نیست. هم چنین وجـدان می کنـد که در انجام فعل اختیاری به خودش واگذاشـته نشـده است. هر دو طرف را می یابـد اما اگر از او بپرسـند که حقیقت اختیار چیست، هیـچ توضـیحی نمی توانـد بدهد. هر کدام از ما – به عنوان عاقل مختار – فقط می یابیم که مجبور و مفوَّضُ الیه (به خود واگذاشـته شـده) نیستیم، اما در عین حال از حقیقت اختیار خود سر در نمی آوریم و لـذا هیـچ توضـیح اثبـاتی درباره ی آن نمی توانیم بـدهیم. بنابراین، «امرُ بین امرین» در حقیقت یک بیان سـلبی است نه ایجابی. آنچه را که نیست، بیان می کند نه آنچه را که هست.

در مورد نفی حـدّین از صانع متعال هم دقیقاً همین طور است، ما در این جا فقط نفی می کنیم و اثباتی هم که می گفتیم، چیزی جز نفی تعطیل نبود، هم تعطیل را نفی می کنیم و هم تشبیه را ماورای این دو نفی هیچ امر اثباتی را به نور علم و عقل کشف نمی کنیم، تصوّر هم نمی کنیم و لذا توصـیف ایجابی هم نمی توانیم داشته باشیم. بنابراین از حقیقت آن سر در نمی آوریم و همین سبب وَلَه و حیرت ما می شود.

ص: ۹۷

۱- ۱.اصول کافی، کتاب التوحید، باب الجبر و القدر و الامر بین الامرین، ح۱۳.

ص: ۹۸

فصل ششم: توحید صانع متعال

توحید صانع: نفی تشبیه از او

در فصول گذشته روشن شد که صانع متعال عقلاً- شباهتی به مصنوعات ندارد. از سوی دیگر می دانیم که در مجموعه ی مصنوعات، هیچ موجود بی نیازی نداریم و هر مصنوعی – چه ظلمانیّ الذّات و چه نوریّ الذّات – از همه جهت نیازمند است. یعنی هیچ جنبه ای در هیچ مخلوقی نیست که از آن جنبه قائم و متّکی به خود باشد و مخلوقات در کمالاتشان هم ذاتاً وابسته هستند. مصنوعات نوریّ الذّات نظیر علم و وجود هم که خود عین کمال هستند، ربّ و صاحب اختیاری دارند که مُملِّک آن ها به ماهیات است.

با این ترتیب روشن می شود که اگر صانع غیر مصنوع بخواهد هیچ شباهتی به مصنوعات نداشته باشد، باید از هیچ جهتی شبیه آن ها نباشد. به عبارت دیگر اگر موجودی یک وجه شباهت با مخلوقی داشته باشد، دیگر نمی تواند صانع متعال باشد. این معنا (هیچ شباهتی به مخلوقات نداشتن) همان معنایی است که داز آن به «وحدت» تعبیر می کنیم. وحدت یعنی تک و بی نظیر بودن و چیزی که هیچ شباهتی باغیر خود

ص: ۹۹

ندارد، حقیقتاً «واحد»، یکتا، یگانه و بی نظیر است.

عاقلی که به این حقیقت متنبّه شده، اگر به آن ملتزم و معتقد گردد – یعنی این ویژگی را به عنوان یک واقعیت در مورد صانع متعال بپذیرد – می توان گفت که «توحید صانع» را پذیرفته است. لفظ «توحید» از باب تفعیل است و یکی از معانی این باب، نسبت دادن صفتی به یک فرد یا یک شیء است. مثلاً «تکفیر» به معنای نسبت دادن کفر به یک شخص می باشد یا بهتر بگوییم: کافر دانستن آن شخص. توحید هم به معنای واحد دانستن است، توحید صانع یعنی واحد دانستن صانع. بنابراین توحید از سنخ اعتقاد و باور قلبی و یک امر اختیاری است که پس از تنبّه عقلی به وحدت صانع برای انسان امکان پذیر می شود. درست مانند «اخراج» صانع از حدّ تعطیل و تشبیه که از جنس اعتقاد اختیاری است و پس از تنبّه عقلی به «خروج» صانع از حدّین، مطرح می گردد. اگر هم کسی این حقیقت عقلی را انکار نماید، در واقع توحید صانع را رد کرده و با وجدان خویش در جنگ و جدال افتاده است. پس توحید یعنی اعتقاد به نفی تشبیه که التزام به حکم عقل در مورد صانع متعال می باشد.

نفی تعدّد: یکی از لوازم توحید صانع

یکی از لوازم توحید صانع، نفی تعدّد از اوست. تعدّد یعنی دو یا سه یا چهار یا ... از یک چیز وجود داشتن. فرض تعدّد برای یک شیء یعنی این که بتوانیم برای او، دوم، سوم، چهارم و... فرض کنیم. لازمه ی چنین فرض شبیه داشتن آن شیء است. اگر چیزی عدد بردارد. حتماً شبیه دارد. بنابراین عقلاً می توانیم نتیجه بگیریم که اگر چیزی شبیه نداشته باشد، تعدّد بردار هم نیست. این دو قضیّه عکس نقیض یکدیگر و لذا هم ارز هستند: «اگر چیزی عدد بردارد، شبیه دارد» و «اگر چیزی شبیه نداشته باشد، عدد بردار نیست». بنابراین صانع متعال که هیچ شبیهی ندارد، عددبردار نمی باشد.

در حقیقت لازمه ی فرض تعدّد، تشبیه است و چیزی که شبیه ندارد، فرض تعدّد هم برایش نمی توان کرد. لذا قائل شدن به وحدت عددی خود عین تشبیه است، یعنی اگر وحدت صانع را از سنخ وحدتِ عددی بدانیم، در واقع او را تشبیه کرده ایم. اگر چیزی را

ص: ۱۰۰

یکی بدانیم به این معنا که برای او دومی و سوّمی و چهارمی و... هم فرض کنیم، در حقیقت برایش شبیه قائل شده ایم.
توحیـد واقعی به این است که هر گونه شبیهی را از صـانع متعال نفی کنیم و فرض تعـدّد – اعمّ از این که وجود دومی و سومی و... اثبات شود یا نشود – خود به معنای شبیه قائل شدن برای صانع است. بنابراین در توحید صانع، هرگونه فرض تعدّد نفی می شود.
در فلسـفه گـاهی صـانع متعـال را «واجب الوجود» فرض می کننـد. واجب الوجود یک مفهوم کلّی است که قابل صـدق بر مصادیق متعـدّد است. آن گاه با اقامه ی براهینی اثبات می کننـد که این مفهوم در خارج بیش از یک مصـداق نمی تواند داشـته باشد. با این ترتیب از همین کلّی بودنِ مفهوم واجب الوجود لازم می آیـد که برای مصداقِ یگانه ی آن، شبیه قائل شویم. لذا وحدتی که به این صورت برای واجب الوجود ثابت می شود، یک وحدت عددی است، چون فرض شبیه برای آن می شود.
هم چنین است اگر صـانع متعـال را خـودِ «وجود» بـدانیم، همـان طور که برخی از فلاسـفه ادّعـا کرده انـد. وجود هم نوری است که وحـدتِ آن عـددی است. ما وجود را «یک» می دانیم و ماهیّت را «دو». یعنی در کنار وجود و در عرض آن، شبیهی برایش قائل می شویم. وجود نوریّ الـذّات و مـاهیّت ظلمـانیّ الـذّات از جهت مصـنوعیت و اتّکا به غیر، شبیه یکدیگرنـد و هیـچ یک بـدون دیگری موجود نمی شوند. پس وحدتِ «وجود» هم وحدت عددی است نه وحدت حقیقی که به معنای شبیه نداشتن است. حتّی عرفا هم که قائـل به وحـدتِ وجود هسـتند – به این معنـا که حقیقت همه ی اشـیاء را یـک وجود می داننـد – در واقع به وحـدتِ عـددی وجود معتقدنـد. چون کثرت عـددی قابل فرض است ولی عرفا در مقام تحقّق خارجی، کثرت را رد کرده، به وحدتِ در مقابل کثرت قائل می شوند.
نتیجه ی بحث این است که توحید صانع نمی تواند توحید عددی باشد و وحدت و کثرت عددی هر دو باید عقلاً از صانع نفی شود. چون لازمه ی هر دو فرض، تشبیه اوست. بنابراین نفی تعدّد (دو و سه و چهار و... داشتن) لازمه ی توحید است نه معنای آن. اگر
ص: ۱۰۱

هر گونه شبیهی را از صانع نفی کنیم، کثرت عددی هم به طریق اولی از او نفی می شود.

انقسام ناپذیری: معنای دوم توحید

علاوه بر نفی تشبیه، یک معنای دیگر هم می توانیم برای توحید قائل شویم که آن هم جنبه ی سلبی و تنزیهی دارد و در واقع مصداقی از نفی تشبیه است. ابتدا در عرف یک شاهد لغوی برای این معنا ذکر می کنیم. وقتی چیزی را «تک» می دانیم، یک معنایش این است که آن چیز «جزء» ندارد و قابل انقصام به اجزاء نیست. «واحد» به این معنا و نقطه ی مقابل «مرکّب» است و وحدت یعنی جزء نداشتن و انقسام پذیر نبودن. این ها همه معنای سلبی و تنزیهی هستند نه اثباتی. طبق این معنا از وحدت، نمی توانیم برای صانع متعال، جهات و حیثیّات مختلف و متعدّد قائل شویم. هر گونه فرض اجزاء، ابعاد و جهاتِ متعدّد برای صانع، او را منقسم و مرکّب می کند و خلافِ وحدتِ اوست. با توجه به این معنای وحدت، بایدصانع را از هر گونه انقسام خارجی و ذهنی یا فکری منزّه بدانیم. ویژگی انقسام پذیری در همه ی مصنوعات عالم وجود دارد و هیچ مخلوق غیر قابل انقسامی نمی توانیم فرض کنیم. اجسام و اشیای مادی در خارج انقسام پذیرند و اگر هم مصنوعی در خارج قابل انقسام نباشد، از نظر ذهنی و فکری چنین است.

اگر برای صانع جهات و حیثیّات مختلف فرض کنیم، برای او اجزای ذهنی قائل شده ایم. به عنوان مثال اگر گفته شود که ذات واجب الوجود از یک جهت، مصداق «علم»، از جهت دیگر مصداق «حیات»، از جهت سوم مصداق «قدرت» و... می باشد و از این رو ذات واجب مصداق مفاهیم مختلف و متعدّد گردد، این نوعی انقسام پذیری است که در فلسفه برای صانع متعال قائل می شوند. مسلّماً جهت مصداقیّت ذاتِ واجب برای «علم» مفهوماً غیر از جهت مصداق بودنش برای «حیات» و آن هم مفهوماً غیر از جهت مصداق «قدرت» بودنش است؛ هر چند که مصداقِ همه ی این صفات واحد باشد. ما در ذهنِ خود و از جهت مفاهیم هم نمی توانیم جهات مختلف و متعدّد برای صانع لحاظ کنیم.

در برخی نظریات عرفان اصطلاحی به نوع دیگری ذات حق منقسم می شود. آن ها

ص: ۱۰۲

مقامـاتی برای خود ذات قائـل می شونـدماننـد احـدیّت، واحـدیّت و حتی همه ی اسـماء و صـفات که با وجود تفاوت و تعـدّدشان، همگی عین ذات هسـتند. به تعبیر خود عرفا، تجلّیات مختلف ذات با وجود کثرتی که دارنـد، همه عین ذات و بنابراین واحد هسـتند. همه ی این فرضـیّات سـبب انقسام پـذیری ذات صانع عالم می شود که در این کتاب قصد توضـیح و بیان تفصـیلی این آراء و نقد و بررسی شان را نداریم.

آنچه از معنای دوم «واحـد» می توانیم نتیجه بگیریم، نفی هر گونه جزء پـذیری و قابلیّت انقسام – اعمّ از خارجی و ذهنی – از صانع متعـال است که شبیه معنای اوّل (نفی تشبیه) صـرفاً یک معنای سـلبی و تنزیهی است و هیـچ مفهوم اثباتی که به نور علم و عقل قابل کشف و بیان باشد، از آن نداریم.

اشکال ناسازگاری وحدت صانع با تنزیه او

اشاره

در این جا سؤال یا اشـکالی مطرح می شود و آن این است که: آیا تنزیه به صانع از جهات مختلف، به انقسام پذیری او نمی انجامد؟ مـا صـانع را عقلاً ـ از عجز، جهل و... تنزیه می کنیم. آیا تنزیه صانع از جهل همان معنایی را دارد که تنزیه او از عجز دارد؟ ما از این دو تنزیه یـک چیز می فهمیم یـا دو چیز؟ قطعـاً این دو تنزیه به یک معنا نیسـتند و ما این دو را به یک معنا به کار نمی بریم. پس هر یـک از این دو تنزیه حکـایت از واقعیتی در صانع می کنـد که با مُفاد تنزیه دیگر متفاوت می باشـد. این جاست که کثرت یا انقسام پـذیری صـانع لاـزم می آیـد. یعنی همان محـذوری که برای فلاسـفه – وقتی مفاهیم مختلف علم، قـدرت، حیات و... را از مصـداق واحد (ذات واجب) انتزاع می کنند – پیش می آید، در تنزیه صانع از جهات مختلف هم لازم می آید.

به طور خلاـصه اشـکال این است که: اگر تنزیه صانع از جهل به معنای تنزیه او از عجز نیست – که نیست – پس این دو تنزیه از دو واقعیّت مختلف در صـانع حکـایت می کنـد. این امر با انقسام ناپـذیری صانع متعال چگونه سازگار است؟ پس چه ماننـد فلاسـفه به صورت اثبـاتی صـفاتی را برای خـالق و صـانع متعـال قائـل شویم و چه به تعبیر سـلبی و به معنای تنزیهی درباره ی او سـخن بگوییم، تفاوتی نمی کند؛ در هر دو صورت

ص: ۱۰۳

یک اشکال لازم می آید. بنابراین نمی توانیم ادّعا کنیم که فقط اثبات صفات برای صانع متعال با توحید او مُنافات دارد، بلکه این محذور با تنزیه صانع از نقایص هم پیش می آید.
به تعبیر ساده تر می توانیم بگوییم: ما وقتی صانع را از عجز و جهل تنزیه می کنیم، در حقیقت او را از دو چیز تنزیه می کنیم نه از یک چیز و وجود همین دو چیز به معنای کثرت و انقسام پذیر بودن صانع است.

تفاوت میان «معنی» و «مفهوم» یک لفظ

در پاسخ به این اشکال ابتدا بیان مقدمه ای لازم به نظر می آید. این مقدّمه درباره ی تفاوت میان «معنی» و «مفهوم» یک لفظ و ارتباط میان آن دو است. ممکن است کسانی این دو تعبیر را مرادف با یکدیگر بدانند، ولی توجه به تفاوت ظریفی که میان آن ها هست، باب بحث دقیقی را برای انسان می گشاید.
آنچه به صورت ساده و اجمالی در تفاوت بین «معنی» و «مفهوم» می توان گفت، این است که «معنی» به مقصود و مُراد متکلّم گفته می شود که در اصل همان شیء خارجی است، به عنوان مثال «معنای» «آب» همان مایع خارجی است که برای رفع عطش می نوشند. به طور کلّی کلمه ی «آب» برای حکایت از همین واقعیت خارجی وضع شده است. اولین باری که با ما با «معنای» آب آشنا می شویم، وقتی است که می بینیم لفظ آن را برای دلالت بر مایع خارجی رافع عطش و حکایت از آن به کار می برند. در حقیقت این لفظ، نشانه و اسمی برای آن واقعیت خارجی است. همان مطلبی که در روایات به آن اشاره فرموده اند که: الماءُ اسمُ لِلمَشروبِ (۱) : آب اسم و نشانه ی آن (شیء) نوشیدنی است.
«مشروب» به همان چیزی که در خارج می نوشند، اطلاق می شود و لفظ «ماء» یا «آب» برای حکایت از آن به کار می رود. پس لفظ «آب» اسمی است که برای شیئی
ص: ۱۰۴

۱- ۱.اصول کافی ج۱، ص۱۵۵ در بخش دوم کتاب بحث نقلی نقل و توضیح کامل این حدیث خواهد آمد.

نوشیدنی که آن را می توانیم «مسمّی» بنامیم. هم چنین «نان» لفظی است که بر آن شیئ خوردنی در خارج دلالت می کند و بنابراین اسمی است برای آن مأکول (خوردنی): الخُبزُ اسمُ لِلمأکول (۱): نان اسمی است برای آنچه خورده می شود. آنچه خورده می شود، مسمّای اسم «نان» است.

این مسمّاها همان معانی الفاظ هستند. معنای لفظ آب، همان شیء نوشیدنی و معنای لفظ نان، همان شیء خوردنی است. مقصود کسی که لفظ «آب» و «نان» را به کار می برد، همان واقعیت های خارجی است که می نوشند یا می خورند. کسی که با «معانی» الفاظ آشنایی ندارد، وقتی می بیند که استعمال کنندگانِ این الفاظ، مسماهای آن ها را قصد می کنند و این الفاظ را برای حکایت از آن واقعیت های خارجی به کار می برند، از این طریق به «مفاهیم» آن ها پی می برد.

بهترین مثال برای بیان این مطلب، کودکانی هستند که برای اوّلین بار الفاظی را می شنوند. وقتی یک کودک می بیند که لفظ «آب» را برای حکایت از مایع نوشیدنی به کار می برند، «آب» برایش مفهوم خاصّی پیدا می کند. «مفهوم» آن چیزی است که از لفظ فهمیده می شود و یک امر ذهنی است.

ما در این جا که بین «معنی» و «مفهوم» تفاوت می گذاریم، «مفهوم» را یک امر ذهنی می دانیم ولی البته این تعبیر (مفهوم) می تواند با عنایت دیگری مرادف با «معنی» باشد. آن عنایت این است که ما «فهم» رابا «علم» مساوی بدانیم. اگرچیزی به نور علم برای ما مکشوف شود، ما آن را نفهمیده ایم. با این عنایت «مفهوم» با «معلوم» مرادف خواهد شد و هر دو به واقعیتی اطلاق می شوند که به نور علم، برای ما کشف شده اند. (۲)

در این صورت «مفهوم» و «معنی» مرادف یکدیگر خواهند شد. این یک کاربرد برای کلمه ی «مفهوم» است که در مواردی آن را استعمال می کنیم و کاملاً صحیح می باشد. امّا

ص: ۱۰۵

۱- ۱.اصول کافی ج ۱، ص۱۵۵ در بخش دوم کتاب بحث نقلی نقل و توضیح کامل این حدیث خواهد آمد.

۲- ۲.توجه شود که واقعیت مکشوف به نور علم، چیزی غیر از تصوّر آن است رجوع کنید به کتاب عقل، دفتر اوّل پس معلوم با متصوّر تفاوت دارد.

در این جا که بین «معنی» و «مفهوم» تفکیک می کنیم، مقصودمان «مفهوم» به معنای «معلوم» نیست، بلکه منظور «ما یُفهَمُ مِنَ اللّفظ» است، یعنی آنچه از لفظ فهمیده می شود و در واقع به ذهنی خطور می نماید. همه ی ما وقتی لفظ «آب» را می شنویم، یک چیزی به ذهنمان خطور می کند که با آنچه با شنیدن لفظ «نان» به ذهن می رسد، متفاوت است. مادر بحثِ فعلی، «مفهوم» را به همان چیزی که به ذهن شنونده خطور می کند، اطلاق می کنیم و این چیزی غیر از مفهومِ مرادف با «معلوم» است. در این تعبیر مفهوم «آب» یعنی آنچه از شنیدن لفظ «آب» به ذهن می آید و مفهوم «نان» یعنی آنچه از شنیدن لفظ «نان» به ذهن خطور می نماید؛ سخنِ ما درباره ی همین استعمالِ کلمه ی «مفهوم» است.

پی بردن از معنای لفظ به مفهوم آن

همان طور که گفتیم ما همیشه از طریق «معنی» به «مفهوم» یک لفظ پی می بریم. یک فرد ناآشنا به مفاهیم الفاظ وقتی استعمال آن الفاظ را در «معنای» خود می بیند، به «مفاهیم» آن ها پی می برد. یک کودک ابتدا مشاهده می کند که هر لفظی برای حکایت از چه معنایی به کار می رود، سپس آن لفظ برایش مفهوم خاصّ خود را پیدا می کند.

پس معانیی به کار می رود، سپس آن لفظ برایش مفهوم خاصّ خود را پیدا می کند.

پس معانی الفاظ با مفاهیم آن ها متفاوت هستند ولی راه رسیدن به مفهوم یک لفظ، آشنایی با معنای آن است، بنابراین می توانیم مفاهیم الفاظ را برخاسته از معانی آن ها بدانیم. این که ما از لفظ «آب» چه بفهمیم، دقیقاً بستگی به معنای آن دارد؛ یعنی آن مایع نوشیدنی که در خارج، مقصود گوینده است. خصوصیّاتی که در مسمّی یا معنای آب دیده ایم، خصوصیّات مفهوم آب را تشکیل می دهد. اکنون که از شنیدن لفظ آب، ویژگی هایی همچون سَیَلان، رفع عطش و... به ذهنِ ما می آید، به این علّت است که همین ویژگی ها را در واقعیت خارجی آب مشاهده کرده ایم. اگر با چنان معنایی از آب آشنا نبودیم، چنین مفهومی هم از آن نمی شناختیم. اما وقتی دیدیم که لفظِ آب برای معنایی با آن خصوصیّات به کار رفته است. از همین استعمالِ لفظ در معنای خاص، مفهوم خاصّ آن را برداشت نموده ایم. با این ترتیب «مفهوم» داشتن لفظ، متأخر از

ص: ۱۰۶

ارتباط ميان لفظ و معناى آن است. ابتدا لفظى براى يک معناى خاص وضع مى شود، سپس استعمال لفظ در معناى خودش، مفهومِ آن لفظ را در ذهن ايجاد مى كند.

البته بايد توجه كرد كه همه ى اين توضيحات مربوط به الفاظى است كه حكايت از امور واقعى در خارج مى كند و شامل الفاظى كه براى امور قراردادى وضع شده اند، نمى شود. واقعيت هايى وجود دارندكه به اعتبار و قرارداد انسان ها بستگى ندارند، سخنِ ما مربوط به همين واقعيّات است.

امّا امور اعتبارى كه واقعيتشان چيزى جز يک قرارداد و اعتبار نيست، از محلّ بحث فعلى ما خارج هستند. به عنوان مثال در زبان فارسى لفظ «عنقا» يا «سيمرغ» را طبق قرارداد براى مجموعه اى كه ويژگى هايى براى آن «فرض» كرده ايم، به كار مى بريم. «محكيٌّ عنه» اين لفظ (آنچه لفظ از آن حكايت مى نمايد) همان چيزى است كه خودمان يا ديگرى قرارداد كرده ايم و صرف نظر از اين قرارداد، ما به ازاء يا مدلولى براى لفظ عنقا يا سيمرغ نمى توانيم قائل شويم. ما اكنون درباره ى معنا و مفهوم اين گونه الفاظ بحثى نداريم. محلّ بحثِ ما الفاظى هستند كه بر واقعيّاتى جدا از اعتبار و قراردادِ انسان ها، دلالت دارند. در اين گونه الفاظ مفهوم غير از معنى و متأخّر و برخاسته از آن مى باشد.

اختلاف مفاهيم برخاسته از اختلاف معانى

اختلافى كه در مفاهيم الفاظ هست، به اختلاف معانىِ آن ها بر مى گردد. اين كه هر لفظى براى ما مفهوم خاصّ خودش را دارد، به اين علّت است كه براى معنايى خاص (ممتاز از معانى ديگر) به كار رفته است. اختلاف مفاهيم به اختلاف معانى مربوط مى شود. اگر معانى متعدّد و مختلف نبودند، مفاهيم مختلف هم نداشتيم.

به عنوان مثال ما به انسان مفاهيم مختلفى را نسبت مى دهيم، هم «حيوان» را به او نسبت مى دهيم و هم مفهوم «دوپا» را و انسان را «حيوان دوپا» مى ناميم. اين مفهوم، از دو واقعيّت مختلف در انسان حكايت مى كند. بنابراين هر چند انسان را واحد مى دانيم، ولى اين وحدت، وحدت حقيقى نيست. انسانى كه واحد مى شماريم، مركّب

ص: ۱۰۷

از واقعیّت هایی است که در او جمع شده اند. ما مجموع این واقعیّت ها را انسان می نامیم، امّا این وحدت یک وحدت اعتباری است؛ چون ما هستیم که این مجموعه را «یک» انسان قرارداد کرده ایم. هر مفهومی که برای انسان به کار می بریم، از یک واقعیت خاص در او خبر می دهد. وقتی می گوییم «حیوان» و «دوپا» این دو لفظ با مفاهیم شان از دو واقعیت مختلف خبر می دهند نه از یک واقعیت. درست است که این ها هر دو به «یک» ماهیت تعلق دارند ولی باما با این الفاظ از کمالاتِ ماهیت خبر می دهیم نه از خود ماهیت. بنابراین الفاظ با مفاهیم مختلف از واقعیت های مختلف خبر می دهند و این واقعیات همان معانی الفاظ هستند. با این توضیحات روشن شد که اوّلاً ـ مفهوم هر لفظی از معنای آن برمی خیزد و ثانیاً تعدّد معانی منشأ تعدد مفاهیم می گردد. حال اگر بخواهیم رویه ی دیگر همین مطلب را بیان کنیم، باید بگوییم اوّلاً ـ هر لفظی با مفهومش از معنای خاصّ‌ی حکایت می کند و ثانیاً مفاهیم مختلف از معانی مختلف حکایت می نمایند. بنابراین اگر معانی مختلف نداشته باشیم، مفاهیم مختلف هم نخواهیم داشت. از همین مطلب اخیر نتیجه گرفته می شود که اگر معنی، واقعاً واحد باشد و کثرتی در آن راه نداشته باشد، مفاهیم متعدّد هم نخواهیم داشت. چنین موجودی البته در مصنوعات یافت نمی شود، چون هر مصنوعی قابلیت انقسام دارد (یا ذهنی و یا خارجی). حداقل این است که هر مصنوعی مرکّب از ماهیت و ملک ماهیت است، نه مالکِ بدون ملک داریم و نه مِلک بدون مالک. به تعبیر دیگر همیشه مخلوق نوریّ الذّات و ظلمانیّ الذّات با هم تحقّق دارند، پس هر مصنوعی مرکّب از این دو سنخ مخلوق است. پس هیچ مصنوعی وجود ندارد که واحد حقیقی باشد، وحدتی که در مصنوعات سراغ داریم، وحدت اعتباری و قراردادی است مانند وحدت انسان که در مثال مورد بحث توضیح دادیم. این بود مقدمه ای که بیان آن لازم به نظر می رسید.

عدم امکان اطلق مفاهیم بر صانع متعال

اکنون ببینیم با توجّه به آنچه درباره ی ارتباط معنی و مفهوم بیان شد، اطلاق مفاهیم

ص: ۱۰۸

بر صانع غیر مصنوع ممکن است یا خیر؟ اگر توجه کنیم در همه ی مطالب گذشته، فرض بر این بود که چیزی معلوم ما شده باشد، یعنی به نور علم آن را کشف کرده باشیم. در این صورت برای گزارش دادن از آن، لفظی را قرار می دهیم که آن شیء معلوم، معنای آن لفظ خواهد بود. سپس از اطلاقِ لفظ بر معنا، مفهومی پدید می آید که مفهومِ آن لفظ می گردد. بنابراین خاستگاه این روال، جایی است که کشفی به نور عقل یا علم صورت پذیرد. چنین کشفی فقط در حوزه ی مصنوعات و مخلوقات امکان پذیر است و در خارج از این قلمرو – یعنی صانع مصنوعات – نور علم و عقل هیچ کاشفیّتی ندارند؛ و چون این انوار هیچ کشفی از صانع متعال ندارند، پس معنایی در این جا وجود ندارد تا منشأ پیدایش مفهومی شود. لذاست که عقلاً هیچ مفهومی را نمی توانیم بر صانع متعال اطلاق نماییم.

نکته ی بسیار مهم این است که الفاظ و مفاهیمی که ما در حوزه ی کشف عقلی و علمی انسان به کار می بریم، همگی برگرفته از معانی مخلوقی هستند و به همین دلیل صرفاً بر همان محدوده دلالت می کنند. اگر صانع متعال به هیچ وجه معلوم ما نمی شود – که قطعاً نمی شود – پس ما هیچ مجوّزی برای اطلاقِ مفاهیمی که از مخلوقات برگرفته ایم، بر خالق اشیاء نداریم. لذا به طور کلّی باب سخن گفتن درباره ی صانع و خالق عالَم با هرگونه لفظی – همراه با مفهومی که دارد – بسته می شود.

ضرورت تنزیه صانع و معنای دقیق آن

این جاست که ضرورت تنزیه صانع و سخن گفتن سلبی درباره ی او بیش از پیش بر ما روشن می گردد. ما عقلاً متنبّه می شویم به این که باید صانع متعال را از همه ی معانی مخلوقی تنزیه کنیم یا به عبارت دیگر همه ی ویژگی های مصنوعات را از او سلب نماییم. بنابراین بار دیگر به آنچه در فصل چهارم همین بخش – تنزیه صانع متعال – مطرح کردیم، به صورت عمیق تری پی می بریم. اما نکته ی مورد توجه در این فصل این است که ما همین تنزیه را هم با الفاظی که بر مصنوعات دلالت می کنند، انجام می دهیم. در واقع معانی این الفاظ، مخلوقات هستند، بنابراین مفاهیم این الفاظ هم صرفاً بر مخلوقات

ص: ۱۰۹

دلالت می کنند و نمی توانند حکایتی از ماورای عالم مخلوقات داشته باشند. پس این جا روالِ کلّی مورد بحث از این فصل، به هم می خورد. ما در مصنوعات ابتدا کشف معانی می کنیم، سپس الفاظی را برای حکایت از آن معانی به کار می بریم و بر اثر این استعمال، مفاهیمی پدید می آید که در حقیقت برخاسته از همان معانی هستند. اما الفاظ و مفاهیمی که بر صانع اطلاق می کنیم، از خود او اخذ نشده اند؛ چون ما هیچ کشف عقلانی از او نداشته ایم و نمی توانیم داشت. بنابراین استعمال الفاظ در حقّ صانع مانند استعمال الفاظ برای مخلوقات نمی باشد. ماهیچ لفظ و مفهومی را به معنای حقیقی کلمه در مورد صانع متعال «استعمال» نمی کنیم.

توجه شود که هر لفظی مفهومی دارد (۱) و لفظ با مفهوم خود از یک معنایی گزارش می دهد. بنابراین وقتی آن لفظ را در مورد چیزی استعمال می کنیم، در حقیقت معنای آن را برای آن چیز اثبات می کنیم. پس اگر لفظ و مفهومی را که متعلّق به عالم مصنوعات است (۲) ، در مورد صانع استعمال کنیم، در حقیقت آن معنای مخلوقی را برای صانع اثبات کرده ایم و همین، دلیل عدم صحّت چنین استعمالی است. مثلاً ـ وقتی لفظ «عالم» را در مورد صانع استعمال می کنیم، در حقیقت معنای آن را که علم مخلوقی است، به صانع نسبت داده ایم و همین کار عقلاً مجاز نیست. بر همین اساس به ضرورت تنزیه می رسیم و این که عقلاً باید صانع متعال را از همه ی آنچه ویژگی مخلوقیّت دارد، منزّه بدانیم، در این جا معنای دقیق «تنزیه» روشن می شود که عبارت است از: «نفی اشتراک و شباهت در معانی». معانی در این تعریف همان واقعیّاتی هستند که مدلول و محکیٌّ عنه الفاظ می باشند. با توجّه به مطالب گذشته چون صانع متعال و مصنوعات در معنی شباهتی با هم ندارند، پس باید صانع را از احکام مخلوقات منزّه دانست.

ص: ۱۱۰

۱- ۱.البته الفاظ «مُهمل» مانند «دِیز» در این جا مقصود ما نیستند.

۲- ۲.الفاظ و مفاهیم عامّی که بار مخلوقی ندارند، از محلّ بحث خارجند مانند لفظ شیء چیز یا موجود به معنای نفی عدم، این گونه الفاظ با مفاهیم عامّشان اختصاص به مصنوعات ندارند و اطلاقشان بر صانع مشکل مورد بحث را لازم نمی آورد.

ریشه ی تفاوت میان اطلاق تعابیر سلبی و ایجابی بر صانع

به همین دلیل است که ما اصرار داریم درباره ی صانع متعال، صرفاً تعابیر سلبی به کار ببریم. به کار بردن تعبیر سلبی صرفاً یک کار لفظی نیست، بلکه چون هر لفظی با مفهومش از معنایی حکایت می کند که آن معنی عقلاً باید از صانع سلب شود (۱)، پس ما هم بایـد در مورد آن لفظ تعبیر سلبی به کار ببریم. این گونه تعبیر سلبی به کار بردن، اختصاص به صانع غیر مصنوع دارد و او در این ویژگی شباهتی بـا مصنوعات نـدارد. ما اگر در مصنوعات، تعابیر سلبی به کار ببریم، در واقعیّت امر تأثیری نـدارد. مثلًا اگر بجای «عـالم» تعبیر «غیر جاهـل» را برای انسان عـالم به کار ببریم، واقعیت امر تغییری نمی کنـد. منظور از واقعیّت چیست؟ این که ما ابتـدا عالم بودن انسان را کشف کرده ایم و سپس برای گزارش دادن از این واقعیّت، لفظ «عالم» یا «غیر جاهل» را انتخاب کرده ایم. حال هر کـدام از این دو تعبیر را به کار ببریم، از جهت «معنی» یعنی واقعیتی که این الفاظ از آن گزارش می دهنـد، تفاوتی وجود ندارد. بنابراین می توانیم هر کـدام از این دو تعبیر را به جای یکـدیگر استعمال کنیم. مهم این است که لفظ «عالم» و «غیر جاهل» بر معنای مشترکی دلالـت دارنـد که همـان واقعیتِ عـالم بودن انسـان است. پس هر دو لفـظ با مفهومشان، در خارج، از مابازائی حکایت می کننـد که جزء مصنوعات و مخلوقـات می باشـد. حالا ـ چه تعبیر سلبی به کار ببریم و چه ایجابی، این مابازاء یا محکیٌّ عنه برای آن الفـاظ و مفهومشـان ثابت است و این همان چیزی است که در مورد صانع منتفی است؛ زیرا از او هیـچ کشف عقلانی نـداریم و لـذا مفهومی هم از او انتزاع نکرده ایم که بخواهیم با آن مفهوم از صانع گزارش بدهیم.

پس تفاوتی که در اطلاق الفاظ و مفاهیم بر مصنوعات (مانند انسان) و صانع متعال وجود دارد، به تفاوتی که در نحوه ی شناخت ما از آن هاست، مربوط می شود. ما وقتی

ص: ۱۱۱

۱- ۱.همان طور که در پاورقی گذشته بیان شـد، الفاظی که بر مفاهیم عامّ دلالت دارنـدماننـد شـیء در این جا مقصود نیسـتند این گونه الفـاظ اگر مفـاهیم عـامّ آن هـا اراده شود – دلالتی بر معانی مخلوقی ندارنـد و در حقیقت، مـدلول آن ها یک معنای سـلبی و تنزیهی مانند طرد عدم است و بار اثباتی خاصّی ندارند.

واقعیّتی را در انسان کشف کردیم (معنای عالم بودن) برای گزارش از این واقعیّت، می توانیم مفهوم سلبی (غیر جاهل) یا ایجابی (عالم) به کار ببریم. در این صورت مفاهیم مختلف اند امّا معنی مشترک است و هر دو مفهوم از یک معنای واحد گزارش می دهند.

تفاوت تنزیه صانع با اثبات صفات برای او

امّا در مورد صانع متعال به کار بردن تعابیر ایجابی و سلبی ناظر به دو نگرش متفاوت از شناخت اوست. استعمال مفاهیم ایجابی، اثبات صفات برای صانع است و به کار بردن مفاهیم سلبی به نفی صفات از او بر می گردد. بنابراین اگر عقلًا بتوانیم برای صانع متعال صفتی اثبات نماییم، به کار بردن تعابیر ایجابی صحیح خواهد بود و گرنه باید صرفاً تعابیر سلبی را برای او به کار ببریم.

چون همه ی مفاهیمی که به کار می بریم، از معانی مخلوقی گرفته شده اند، (۱) پس با استفاده از این مفاهیم هیچ صفتی را نمی توانیم برای صانع اثبات کنیم. اثبات صفات برای صانع متعال چیزی جز تشبیه او به مصنوعات نیست. بنابراین به حکم عقل تنها نحوه ای که می توان درباره ی صانع سخن گفت، استفاده از این مفاهیم برای نفی صفات از اوست. در واقع آنچه از صانع نفی می شود، معنای مخلوقی است که الفاظ و مفاهیم بر آن ها دلالت می نماید.

اگر بخواهیم به ریشه ی مسأله توجّه کنیم، باید بگوییم «تشبیه» و «تنزیه» دو مقوله ی نقیض یکدیگر و هر دو در «معانی» هستند و اگر تشبیه صانع به معانی مخلوقی جایز نباشد – که نیست – پس عقلاً ـ راهی جز تنزیه صانع از معانی مصنوعات نداریم. پس اختلاف یک اختلاف لفظی نیست، بلکه اختلاف میان دو مبنای مناقض با هم است که هر یک را بپذیریم، دیگری ردّ می شود و به کار بردن تعابیر ایجابی یا سلبی در مورد

ص: ۱۱۲

۱- ۱.توجه شود که اطلاق مفاهیم عامّی همچون مفهوم «شیء» یا «موجود» – که مدلول سلبی و تنزیهی دارند – بر صانع متعال به اثبات صفت برای او نمی انجامد، چون این گونه مفاهیم هیچ مدلول اثباتی ندارند و در حقیقت کار تنزیه صانع را انجام می دهند.

صانع، حکایت از این دو مبنای مختلف می نمایـد. از این رو اگر بخواهیم در ورطه ی تشبیه صانع به مصنوعات گرفتار نشویم، حق این است که از به کار بردن تعابیر ایجابی خودداری کنیم تا این که ناخودآگاه به محذور اثبات صفات برای صانع مبتلا نگردیم.
وقتی هم تعابیر سلبی برای صانع به کار می بریم، به روح و حقیقت امر توجّه داشته باشیم که با این کار صرفاً او را تنزیه می کنیم (۱) و نمی خواهیم نهایتاً صفتی را برای صانع اثبات نماییم. در تنزیه، از الفاظ و مفاهیمی استفاده می کنیم که همگی از معانی مخلوقی گرفته شده اند.

پاسخ به اشکال ناسازگاری وحدت صانع با تنزیه او

لذا اگر خود صانع را «معنی» بدانیم، ارتباط این «معنی» با الفاظ و مفاهیمی که برای تنزیه او به کار می بریم، کاملاً قطع است؛ به خصوص که می دانیم این «معنی» هیچ وجه اشتراک و شباهتی با معانیی که مفاهیمشان را درک می کنیم، ندارد و نباید هم داشته باشد در این صورت این مفاهیم حکایت از هیچ چیزی در خود صانع نمی کنند، بنابراین تعدّد این مفاهیم حکایت از تعدّد معانی در صانع نمی نماید و کثرتی را در او سبب نمی شود. به همین جهت است که در تنزیه صانع از جهات مختلف، به وحدت (انقسام ناپذیری) او لطمه ای وارد نمی شود. با این توضیحات روشن می شود که در تنزیه صانع، اشکالی که دراثبات صفات برای او وجود دارد، پیش نمی آید و بدین ترتیب پاسخ سؤال یا اشکالی که در صفحات گذشته مطرح شد، داده می شود. روح پاسخ این است که ما فراتر از حدّ تنزیه صانع قدمی بر نداریم.
ص: ۱۱۳

۱- ۱.همان طور که اشاره شد، اطلاق مفاهیم عامّی چون «موجود» بر صانع متعال نیز کار تنزیه را انجام می دهد، هر چند که لفظ آن سلبی نیست. پس ملاک، مفهوم سلبی و تنزیهی است که لفظ بر آن دلالت دارد، نه صرفِ سلبی بودنِ خود لفظ توجّه شود.

ناسازگاری وحدت صانع با اثبات صفات برای او

امّا اگر کسی بخواهد از حدّ تنزیه فراتر رود یعنی برای صانع اثبات صفات بکند، قطعاً در محذور کثرت و تعدّد واقع می شود و نمی توانـد قائل به وحـدت صـانع بشود. این کـاری است که فلاسـفه در مورد آنچه واجب الوجودش می نامنـد، انجام می دهنـد. آن ها مفاهیمی را که برای حکایت از صانع متعال، به کار می برند، صرفاً برای تنزیه او نمی دانند بلکه صفات مختلف را به اعتبار کمالات مختلف صـانع از آن انتزاع می کننـد. یعنی «محکّیُ عنه» یـا به تعبیر ما «معنا» ی آن مفاهیم را کمالات وجودی صانع می داننـد و در حقیقت همان رابطه ای را که بین معنی و مفهوم در مصـنوعات هست، در مورد صانع با مفاهیمی که به او نسـبت می دهند، قائل می شونـد. مثلاً مفهوم علم را از یکی از کمالات واجب و مفاهیم حیات، قـدرت و سایر صـفات کمالیّه را نیز از کمالات دیگر او، انتزاع می نمایند. بر همین اساس صفات ذاتیّه ی خدای متعال رااین گونه تعریف می کنند:

مفاهیمی است که از ذات الهی با توجّه به نوعی از کمال وجودی انتزاع می شود مانند علم و قدرت و حیات. (۱)

دلیل مطلب راهم این گونه بیان کرده اند:

عقل هنگامی که کمالی از کمالات وجودیماننـد علم یا قـدرت را در نظر می گیرد، بالاترین مرتبه ی آن را برای ذات الهی، اثبات می کنـد زیرا وجود او در عین بساطت و وحـدت، واجـد همه ی کمالات نامتناهی می باشـد و هیـچ کمالی را نمی توان از او سـلب کرد. (۲)

ملاحظه می شود با مفاهیمی که برخاسـته از معانی مخلوقی است، برای صانع متعال صـفات ثبوتیه قائل شـده و این را لازمه ی کمال او می داننـد اگر به مطالبی که در فصل سوم همین بخش مطرح شـد، یک بار دیگر مراجعه شود، یادآوری خواهـد شد که ما هرگز نمی توانیم نقایص و محدودیّت های ذاتیِ کمالات مخلوقی را از آن ها سلب نماییم.

ص: ۱۱۴

۱- ۱.آموزش فلسفه ج۲ درس۶۵ ص ۳۷۱.

۲- ۲.همان.

بنابراین هر چند ادّعا کرده اند که: مفاهیمی نظیر علم، قدرت و حیات متضمّن هیچ نقص و محدودیّتی نیستند و تنها مصادیق مخلوقی آن ها محدودند، (۱) اما با توجه به بحث مفصّلی که در باب ارتباط میان مفهوم و مصداق (که به تعبیر ما «معنی» نامیده می شوند) بیان شد، روشن است که وقتی مفاهیم از مصادیق (معانی) مخلوقی بر گرفته می شوند، محدودیّت های مصادیق، شامل مفاهیم منتزَع از آن ها هم خواهد شد؛ بنابراین نمی توانیم این مفاهیم را حاکی از ماورای قلمرو مصنوعات بدانیم. این مشکل وقتی پیش می آید که بخواهیم در مورد صانع متعال از حدّ تنزیه فراتر رفته و صفاتی برای ذاتِ او اثبات نماییم. در این صورت آنچه کمال نامتناهی فرض کرده ایم، در حقیقت محدود به حدود و قیود مصنوعات است و وقتی منشأ انتزاع مفاهیم، مخلوقات محدود باشند، این مفاهیم بر مصداق نامحدود صدق نخواهند کرد. در حقیقت کمال صانع به این است که مصداقِ این مفاهیم محدود نباشد. بنابراین اگر بخواهیم به معنای واقعی و صحیح کلمه، صانع را کامل و بی نقص بدانیم، تنها راه ممکن، تنزیه او از معانی مخلوقی است که این مفاهیم از آن ها حکایت می نمایند.

علاوه بر این، فراتر رفتن از حدّ تنزیه و قائل شدن به اثبات صفات برای صانع متعال، به وحدتِ آن هم خدشه وارد می کند. زیرا همان طور که گفتیم، تعدّد مفاهیمی که بر صانع اطلاق می شود، او را از وحدت حقیقی خارج می سازد و به اعتبار کمالات مختلفی که برای او قائل می شوند، او را منقسم و محکوم به کثرت می دانند.

اشکال تعدّد مفاهیم انتزاعی از مصداق واحد

خود فلاسفه معتقدند که این کثرت فقط در مفاهیم صفات است اما مصداقِ آن ها واحد می باشد. به این دو نمونه از عبارات فلاسفه توجّه فرمایید:

حیثُ کانت کلٌّ مِن صفاتِ کمالِه عینَ الذّاتِ الواجدهِٔ لِلجمیعِ فهی ایضاً واجدهٌٔ لِلجَمیعِ و عینُها فصِفاتُ کمالِه مختلفهٌٔ بِحَسَبِ المفهومِ

ص: ۱۱۵

۱- ۱.آموزش فلسفه ج۲ درس۶۵ ص ۳۷۰.

واحدةٌ بِحَسَبِ المصداقِ الّذی هو الذّاتُ المُتَعالِیهٔ. (۱)

از آن جا که هریک از صفات کمال او (واجب الوجود) عین ذات او هستند که (خود ذات) واجد جمیع (آن ها) است پس همه صفات واجد جمیع و عینِ همه ی آن هاست. پس صفاتِ کمال او (واجب) از جهت مفهوم مختلف و از جهت مصداق – که همان ذات متعالی است – واحد می باشند.

الّذی یُثبِتُه البرهانُ اَنَّ مِصداقَها واحدٌ و امّا المفاهیمُ فَمُتَغایِرهٌ لاتَتَحِدُ اصلًا. (۲)

آنچه برهان اثبات می کند، این است که مصداق آن ها (صفات) واحد است، امّا مفاهیم (آن ها) با هم مغایرند و هیچ اتّحادی ندارند.

شاید خودِ فلاسفه به جریان اشکال کثرت در ذات واجب توجّه داشته اند که برای دفع اشکال مقدّر چنین فرموده اند:

صفات ذاتیّه ی واجب الوجود، مفاهیمی است عقلی که از مصداق واحدی انتزاع می شوند بدون این که نشانه ی هیچ گونه تعدّد و کثرتی برای ذات الهی باشند. (۳)

اما آیا عقلًا چنین چیزی ممکن است؟ اگر منشأ انتزاع این مفاهیم، خود مصداق باشد، آن گاه مصداقی که از جمیع جهات واحد است، چگونه منشأ انتزاع مفاهیم متعدد می شود؟ این که برای ذاتِ واحد، کمالاتِ مختلف قائل می شوند و سپس به اعتبارِ هر کمالی، صفتی را متفاوت با صفات دیگر از آن انتزاع می کنند، آیا همین تعدّد و تفاوتِ مفاهیم صفات، نشانگر تعدّدِ منشأ انتزاع آن ها نیست؟

و اگر بخواهیم دقیق تر صحبت کنیم، باید بگوییم آنچه که کمالاتِ ذات واجب می نامند، همان کمالاتِ محدودِ مخلوقات است که – به گمان خود – به شرط عدم محدودیّت و با فرض سلبِ حدود، به صانع متعال نسبت داده اند. اما آیا این حدود از کمالاتِ مخلوقی قابل سلب است؟

ص: ۱۱۶

۱- ۱.بدایهٔ الحکمهٔ، مرحله ی ۱۲، فصل۴، ص ۱۶۰.

۲- ۲.نهایهٔ الحکمهٔ، مرحله ی ۱۲. فصل۹، ص۲۵۲.

۳- ۳.آموزش فلسفه، ج۲، درس۶۵، ص ۳۷۱.

محدودیّت ذاتی صفات کمالیّه

ما در فصول گذشته به این پرسش پاسخ داده ایم، اما خوب است پاسخ مرحوم علامه ی طباطبایی را نیز به این سؤال بدانیم. ایشان در تفسیر المیزان به مناسبت یک بحث روایی در خصوص معنای «احدیّت ذاتِ» پروردگار، ضمن توضیح یکی از خطبه های امیرالمؤمنین (ع) به مطلب بسیار مهم و دقیقی اشاره کرده اند که ما عین ترجمه ی عبارات ایشان را در این جا نقل می کنیم:

در عقلِ ما این مفاهیم یعنی مفهوم علم، قدرت، جود و سایر صفات کمالیّه به منزله ی معیار و میزان هایی هستند که عقل به وسیله ی آن ها وجودهای خارجی و واقیات را می سنجد، پس در حقیقت این مفاهیم ظرفیت های محدودی هستند که اگر هزاران هزار آن ها به هم ضمیمه شوند باز زاید بر مقدار ظرفیّت و حدّ خود نمی گنجانند، با این حال اگر ما امر غیر محدودی را فرض کنیم و بخواهیم آن را با این مقیاس های محدود بسنجیم معلوم است که موفّق نخواهیم شد، و از آن امر نامحدود زیاد از مقدار ظرفیّتِ مفاهیمی که در دسترس ما است درك نخواهیم نمود، و معلوم است که آنچه را هم که درك می کنیم او نیست، بلکه غیر او است، و حقیقتی دیگر است چون مفروض ما نامتناهی بود، و آنچه درك کرده ایم متناهی است. هر چه بیشتر هم در راه نیل به آن حقیقت سعی کنیم او از درك ما دورتر و دسترسی ما به نیل او کمتر می شود، مثلاً‌ـ مفهوم عمل مفهوم است که آن را از یکی از حالات انسانی که موجودی است خارجی انتزاع کرده و آن را برای هر کسی که دارای آن باشد یکی از کمالات شمرده ایم، و این مفهوم دارای حدّی است که نمی گذارد شامل قدرت و حیات و امثال آن بشود.

با این حال اگر ما همین مفهوم محدود را بر خدای تعالی اطلاق کرده و سپس به منظور رفع محدودیّتش قیدی به او زده و بگوییم: علمی نه چون سایر علوم، درست است که مفهوم را از بعضی جهات مطلق کرده و از قید (تا) حدودی آزادش ساخته ایم، لیکن این را چه کنیم که هنوز مفهوم است، و از عالم مفهوم که عالم تصوّر است پا فراتر نگذاشته، و شامل مفاهیم دیگر نمی شود؟ چون گفتیم که برای هر مفهوم ماورایی است که شامل آن

ص: ۱۱۷

نمی شود و روشن است که هر چه مفهوم روی مفهوم بچینیم باز خاصیّت مفهوم بودن را از بین نبرده ایم... و اگر مفاهیم در نزدیک شدن به ساحت مقدّسش – به معنایی که گذشت – ساقط و بی اعتبار نمی شد ممکن بود عقل همان مقداری که از مفاهیم عامّه و مبهمه در دست دارد به همان مقدار به خدای تعالی احاطه پیدا کند، و بگوید مثلاً خدای تعالی ذاتی است نه چون سایر ذوات، و دارای علمی است نه چون سایر علوم، دارای قدرتی است نه چون قدرت دیگران، دارای حیات است نه مانند سایر اقسام حیات، چون با چنین توصیفی ممکن است عقل، تمامی اوصافش را بشمارد، و به همه به طور اجمال احاطه پیدا کند، ولیکن این احاطه، ولو اجمالی، آیا صحیح است؟ و آیا احاطه ای که ممتنع است احاطه ی تفصیلی است؟ و امّا این که آیا احاطه ی اجمالی ممکن است، سؤالی است که جوابش را می توان از آیه ی «وَلا یُحیطُونَ بِهِ عِلماً» و آیه ی «ألا أنَّهُ بِکُلِّ شَیءٍ مُحیطٌ» استفاده نمود، چه از این دو آیه استفاده می شود که هیچ چیزی و به هیچ نحوی از انحاء نه اجمالی و نه تفصیلی به او احاطه نمی یابد، و ذات مقدّس او اجمال و تفصیل نمی پذیرد، تا بتوان گفت: احاطه ی اجمالی حکمی دارد (ممکن است) و احاطه ی تفصیلی حکم دیگری (محال است) دقّت کنید. (۱)

خلاصه و چکیده ی فرمایش ایشان این است که مفاهیم علم، قدرت، حیات و سایر صفات کمالیّه از مصادیق محدود (مخلوقات) اخذ شده اند و هر یک از این مفاهیم، محدودیّتی ذاتی دارد که او را از سایر مفاهیم متمایز و جدا می سازد و این محدودیّت ذاتی در هر مفهومی به هیچ وجه از بین نمی رود. یعنی خصوصیّت مفهوم بودن (خاصّه ی مفهومیّت) این است که چنین حدّ ذاتی را داشته باشد. خاصّه ی مفهومیّت این است که شامل ماورای خودش نمی گردد (لِکُلِّ مفهومٍ وراءٌ یقصُر عَن شُمُوله). بنابراین تصریح کرده اند که هر چند بگوییم: ذات الهی علم است امّا نه مانند سایر علوم (علمٌ لا کَالعُلُم)، امّا این بیانِ ما خاصّه ی مفهومیّت (یعنی همان حدّ ذاتی) آن را باطل نمی کند و از این نکته ی دقیق نتیجه گرفته اند که همه ی این مفاهیم وقتی به ساحت عظمت و

ص: ۱۱۸

۱– ۱.ترجمه ی تفسیر المیزان ج۶ ص۱۴۹و ۱۵۰.

کبریائیت پروردگار توجّه می کنیم، ساقط می شوند و ما با عقل خود نه تفصیلاً و نه حتّی اجمالاً هیچ علمی به آن ساحتِ قدس پیدا نمی کنیم.

بیان ساده تر فرمایش علامه ی طباطبایی این است که کمال وجودی علم تا آن جا که مصداق مفهوم علم است، غیر قدرت می باشد و کمال قدرت هم تا هر جا که مفهوم قدرت بر آن صدق می کند، غیر از علم است و این دو (علم و قدرت) غیر از حیات هستند. یعنی تا هر جا که این مفاهیم باقی باشند، مصادیقشان متعدّد است و به تعبیر دیگر تعدّد و کثرتِ این مفاهیم را با وحدت مصادیقشان بپذیریم. یعنی محال است که ذاتِ از هر جهت واحد، مصداقِ مفاهیم متعدّد باشد واین دقیقاً همان نکته ای است که ما از ابتدای بحث بر آن تأکید داشته ایم.

عدم صدق مفاهیم صفات کمالیّه بر صانع متعال

این مشکل وقتی پیش می آید که ما بخواهیم برای ذات صانع، با مفاهیم برگرفته از مصنوعات صفاتی را اثبات نماییم. اما اگر تسلیم حکم عقل بشویم و پای خود را از حدّ تنزیه فراتر نگذاریم، چنین مشکل پیش نمی آید. همان طور که مکرّر اشاره کردیم، در تنزیه بدون اثبات صفات، معانی (یا به قول فلاسفه مصادیق) مخلوقی را از خالق، نفی و سلب می کنیم و به هیچ وجه ذات صانع را مصداقِ مفاهیمی که از معانی (یا مصادیق) مخلوقی اخذ شده اند، نمی دانیم.

نتیجه ی کلّی بحث، همان است که علّامه طباطبایی هم بر آن تصریح کرده و فرموده اند: (۱) که نباید تصوّر کنیم با مفاهیم عامّه نظیر علم و قدرت و حیات می توانیم احاطه ی علمی ولو به صورت اجمالی نسبت به صانع متعال پیدا کنیم. این مفاهیم همگی برگرفته از مخلوقات هستند و سرایت دادن آن ها به خارج از قلمرو مصنوعات (یعنی

ص: ۱۱۹

۱- ۱.البته مرحوم علامه ی طباطبایی در مباحث دیگر خود – به خصوص در کتب فلسفی مانند بدایهٔ الحکمهٔ و نهایهٔ الحکمهٔ – این گونه بحث نکرده اند. ما در این جا فقط به همین قسمت ازتفسیر ایشان استناد می کنیم.

صانع متعال) نتیجه ای جز تشبیه باطل ندارد و ریشه ی همه ی اشکالاتی که در بحث اثبات صانع مطرح می گردد، همین تشبیه است.

توحید صانع در واقع نفی تشبیه از اوست و فرض انقسام و کثرت در صانع هم مصداقی از همین تشبیه است. اگر مراقب باشیم که مفاهیم مخلوقی را به خالق اشیاء نسبت ندهیم (یعنی مرتکب تشبیه نشویم)، تعدّد و کثرتی هم در وجود صانع لازم نمی آید و به مشکلاتی که فلاسفه به آن گرفتار شده اند، در نخواهیم افتاد.

توحید صانع: مرحله ای از اثبات او

آخرین نکته در بحث عقلی اثبات صانع، نتیجه ای است که از معنای توحید صانع استفاده می شود. چون توحید به معنای نفی تشبیه است، لازمه ی اثبات صانع، توحید اوست. به عبارت دیگر توحید صانع مرحله ای جدا و مستقلّ از اثبات او نمی باشد.

همان طور که در فصل گذشته بیان شد، منظور از اثبات صانع، تنبّه عقلانی به وجود اوست و از طرفی لازمه ی عقلی وجود صانع، خروج او از حدّ تشبیه هم هست که به همین جهت او را «متعال» نامیدیم. حال سخن در این است که اگر تنبّه عقلی به ضرورت وجود صانع متعال حاصل شود، در حقیقت به توحید او هم تنبّه پیدا شده است. در واقع توحید صانع (یعنی نفی تشبیه از او) مرحله ای از اثبات صانع متعال می باشد، به طوری که تا وقتی به نفی تشبیه از او تنبّه حاصل نشده، نمی توانیم بگوییم صانع متعال اثبات شده است. پس این جا دو فرض وجود دارد: یا به نفی حدّین از صانع تنبّه حاصل گردیده که در این صورت صانع متعال اثبات شده است و یا هنوز به نفی تشبیه صانع به مصنوعات تنبّه حاصل نگردیده که در این صورت صانع متعال اثبات نشده است. در فرض اول نفی حدّین از صانع صورت گرفته، نفی تشبیه هم از او شده است یعنی در واقع توحید او اثبات گردیده است و در فرض دوم که هنوز توحید صانع حاصل نشده، اثبات او هم صورت نگرفته است. پس یا توحید و اثبات صانع متعال با هم حاصل شده و یا به هیچ کدام تنبّه پیدا نکرده ایم. فرض سومی در این جا وجود ندارد که اثبات صانع متعال شده باشد ولی هنوز به نفی تشبیه از او، تنبّه حاصل نشده باشد.

ص: ۱۲۰

چنین چیزی امکان نـدارد. بنابراین توحیـد صانع در ضـمن اثبات اوست و مرحله ای جـداگانه که بخواهـد در مرتبه ی پس از اثبات مطرح شود، نمی باشد. این معنا از توحید و ارتباطش با اثبات صانع در هیچ یک از مکاتب فلسفی شناخته شده، مطرح نیست.

ص: ۱۲۱

ص: ۱۲۲

ص: ۱۲۳

ص: ۱۲۴

بخش دوم: شواهد نقلی اثبات صانع متعال

جنبه ی تنبیهی داشتن ادلّه ی نقلی در بحث اثبات صانع

در بخش گذشته، تنبّهات عقلی در مورد صانع متعال را مطرح کردیم. اکنون به بیان شواهد و مؤیّدات نقلی در همین بحث می پردازیم. به عنوان مقدمه ای برای توضیح مطلب باید توجّه کنیمکه ذکر احادیث ائمّه (ع) در بحث اثبات صانع هیچ منافاتی با عقلانی بودن آن ندارد. به طور کلّی همه ی ادلّه ی نقلی – چه قرآن و چه حدیث – که ناظر به یک بحثِ عقلی هستند، برای انسان عاقل جنبه ی راهنمایی و ارشاد به احکام عقل دارند و نقل آن ها می تواند مؤیّدی برای عقل و شاهد و دلیلی بر طیّ صحیح سلوک عقلانی باشد.

در این جا هم آنچه از احادیث ائمّه ی طاهرین (ع) نقل می کنیم، همگی مؤیّد برداشت های صحیح عقلانی است که در بخش اوّل در خصوص اثبات صانع داشته ایم. امامان معصوم (ع) در رأس همه ی عقلای عالم به نکات بسیار ظریفی در استدلال بر وجود صانع متعال اشاره کرده اند که برای تک تک این نکات، ردّ پای عقلی وجود دارد. وقتی شواهد نقلی متعدّدی بر آنچه عقلاً متنبّه شده ایم، می یابیم، از طرفی به برداشت های عقلی خود باور عمیق تری پیدا می کنیم و از طرف دیگر نسبت به مقام علمی اهل بیت (ع) در بحث توحید، خضوع بیشتری احساس می نماییم. به این ترتیب هماهنگی عقلی و وحی را در بحث اثبات صانع به روشنی وجدان می کنیم.

ص: ۱۲۵

تذکّر به اثبات صانع، خارج از ظرف تحقّق آن

نکته ی دیگر این که چنان که در مقـدمّه کتاب بیان شد، بحث اثبات صانع در این دفتر با صـرف نظر از ظرف تحقّق آن، مطرح می شـود. به همین جهت احـادیثی که در این بخش مـورد اسـتناد قرار گرفته انـد، برخی در این ظرف هسـتند که اثبـات صـانع به عنوان مقـدّمه و زمینه ی معرفت خدا، تلقّی شده و امام (ع) خواسـته اند با تذکّراتِ عقلی خود بستری برای نیل مخاطب به معرفت الله فراهم سازند (فرض سوم در مقدّمه ی کتاب) یک سـری از احادیث هم بیان کننده ی تنبّهات عقلی اهل معرفت است که در ظرفِ داشـتن معرفتِ خداونـد، به جنبه ی عقلی اثبـات صـانع متـذکّر شـده، مضامین فرمایش های ائمّه (ع) را وجـدان و تصـدیق می کننـد (فرض چهارم).

هم چنین ممکن است برخی از احادیث ناظر به عقلایی باشـد که اهل معرفت به خدا نیسـتند ولی امام (ع) با تذکّرات خود، آن ها را ملزّم به پـذیرش احکام عقل در خصوص اثبات صانع دانسـته اند (فرض اول). بنابراین در استشـهاد به ادلّه نقلی، کاری به این که هر کـدام عقـل را در مراحل مختلف اثبات صانع متـذکّر می شویم. تفکیک فایـده ی بحث اثبات صانع در هر کـدام از این فرض ها به دفترهای بعدی کتاب توحید که تقسیم بندی انواع معرفت الله بیان می شود، موکول است.

بـا توجه به این دو نکته ی مقـدّماتی، عنـاوین بحث نقلی اثبات صانع متناظر با فصول بخش اول، شـکل می گیرد و ما احادیث مورد اسـتناد را ذیل عناوین خاصّ خود می آوریم و آن ها را به ترتیب شـماره گـذاری می کنیم تا ارجاعات بعـدی به هر کـدام سـهل تر انجـام پـذیرد. البته برخی از احادیث مورد بحث، مشـتمل بر نکاتی غیر از عنوان مورد استشـهاد هسـتند که به همین دلیل در قسـمت هـای مختلـف ایـن بخش از آن هـا اسـتفاده کرده ایـم. هم چنین بسـیاری از آن هـا چـون مربـوط به بحث معرفت الله می باشـند، در دفترهای آینده ی کتاب توحید نیز از جهات دیگر مورد استناد واقع می شوند. ان شاء الله.

ص: ۱۲۶

فصل اول: نشانه های مصنوعیّت در انسان و سایر اشیاء

حدیث۱: نشانه های مصنوعیّت در بدن انسان

یکی از منکرین خدا بر حضرت رضا (ع) وارد شد و ضمن بحثی که با ایشان داشت، از حضرت دلیل وجود خداوند را پرسید. قسمتی از پاسخ ایشان را که تذکّر به مصنوعیّت انسان است، در این جا نقل می کنیم:

انّی لمَا نَظَرتُ اِلی جَسَدی وَلم یُمکِنَی فیه زِیادَةٌ ولا نُقصانٌ فِی العَرضِ و الطُولِ و دَفعِ المَکارِهِ عَنهُ و جَرِّ المَنفَعَةِ الیه، عَلِمتُ اَنّ لِهذَا البُنیانِ بانِیاً فَاَقرَرتُ به. (۱)

من وقتی به بدنم نظر کردم و متوجّه شدم که زیادی و کمی در عرض و طول آن به اختیار من نیست هم چنین توانایی دفع ناملایمات از آن (بدنم) و جلب منفعت به آن را ندارم، دانستم که این ساختمان (بدن) یک سازنده ای دارد، پس به وجودش اعتراف نمودم.

در این حدیث به نشانه هایی از مصنوعیّت در بدن انسان اشاره شده که هر عاقلی با

ص: ۱۲۷

۱- ۱.اصول کافی، کتاب التوحید، باب حدوث العالم و اثبات المُحدِث، ح۳.

کوچـک ترین تأمّلی، آن ها را تصـدیق می نمایـد. انسان می یابـد که توانایی اضافه و کم کردن طول و عرض بـدن خود را نـدارد، اندازه های اندام بدن به اختیار خود انسان نیست، همچنین است دفع ناملایمات و جلب مناقع به سوی آن. اگر کسی نقص عضو پیدا کند یا حتّی اختلالی در عملکرد آن پدید آید – مثلا چشم های او کم سو گردد و در قوّه ی بینایی اش مشـکلی پیدا شود – آیا می توانـد این عیب را رفع کنـد یا به تعبیر امام (ع) منفعتی به سوی آن جلب نمایـد؟ ممکن است کسـی فکر کنـد و بگوید: خوب عمل جراحی چشم انجام می دهیم و مشـکل نقصانِ بینایی را رفع می کنیم! آیا این شخص توجّه دارد که نقش یک چشم پزشک در رفع مشکل بینایی چیست؟ آیا می توانیم او را به معنای دقیق کلمه مالک و صاحب اختیار جلب منفعت بدانیم؟

چشم پزشک تنها کاری که می تواند انجام دهد، این است که شـرایطی را برای رفع عیب بینایی آن بیمار فراهم سازد. عمل جرّاحی او چیزی جز ایجاد شرایط و زمینه سازی مناسب برای ترمیم و رفع نقصان بینایی آن مریض نیست. امّا این که آن عمل نتیجه بخش و مـوفقیّت آمیز باشـد، از عهـده ی پزشـک خـارج است. اگر بخـواهیم دقیـق تر سـخن بگوییم، بایـد توجّه کنیم به این که انسـان تنها صـاحب اختیـار اموری است که تحقّق آن هـا «فقط» به خواستِ خود او بسـتگی دارد و نه عامل دیگر. با این ترتیب نمی توانیم یک پزشـک را در مـوفقیّت آمیز بـودن تشـخیص و عملش «صـاحب اختیـار» بـدانیم. دقت شـود که می گوییم در تشـخیص بیمـاری هم صاحب اختیار نیست. چون او همیشه می خواهـد که بیماری مریضـش را درست تشـخیص دهد، ولی آیا خواستِ خود او تنها عاملِ صحّت تشـخیص است؟ هیچ پزشکی از روی عمد و با خواست خود در تشخیص به اشتباه نمی افتد. بنابراین مالک و صاحب اختیار تشـخیص صـحیح بیمـاری نیست. در مراحـل بعـد از تشـخیص نیز همین گـونه است، این که داروی منـاسب تجویز کنـد یـا در عمل جرّاحی، کـاری را که منـاسب تشـخیص داده، انجـام دهـد، در تحقّق این امور هم تنها خواستِ خود او دخالت نـدارد. ممکن اسـت تشخیص داده باشد که باید کار خاصّی را در عمل جرّاحی انجام دهد، امّا در عمل این کار انجام نشود. او سعی خود

ص: ۱۲۸

را انجام می دهد ولی عملی شدنِ خواسته ی او تنها به قصد و تلاشش مربوط نمی شود. پس از همه ی این مراحل (تشخیص صحیح بیماری، تشخیص درستِ دارو یا موفقیّت آمیز بودنِ عمل پزشک. این ها هم تحت اختیار و قدرتِ او نیستند. ملاحظه می شود که نتیجه بخش بودنِ یک عمل جرّاحی ساده برای رفع نقصان بینایی چشم، به چه عواملی خارج از خواستِ خود انسان (اعمّ از بیمار و پزشک متخصّص) بستگی دارد که چه بسا از همه ی آن ها یا اکثرشان غافل باشیم و تصوّر کنیم که خود، مالک و صاحب اختیار جلب منفعت به بدن خود هستیم. در حالی که این تصوّر کاملاً نادرست و ناشی از عدم توجّه به واقعیّات است.

به طور کلّی تذکر امام هشتم (ع) در حدیث مورد بحث مربوط به مصنوعیت بدن انسان است که نه اندام آن به اندازه ی اختیار اوست و نه می تواند ناملایمات را به کلی از بدن خود دور نماید و نه مالکِ جلب منفعت به سوی آن است. انسان اگر می توانست، از رسیدنِ هر درد و بلایی به بدنش جلوگیری می کرد و خود را از همه ی ناملایمات (مکاره) دور نگه می داشت، ولی هر کس می داند که چنین قدرتی ندارد و دفع بدی ها «فقط» به خواستِ او بستگی ندارد. لذا تلاش خود را انجام می دهد، اما می داند که در رسیدن به این هدف، صاحب اختیار مطلق نیست.

این نشانه های مصنوعیّت، عاقل را متنبّه می سازد که ساختمان بدن انسان، سازنده ای دارد. به تعبیر امام (ع) این «بنیان» یک «بانی» دارد. یعنی معلوم است که این «بنیان» قائم به خود نیست و روی پای خود نایستاده است. قائم به غیر خود است و همان «غیر» این بنیان را بنا نموده و در هر لحظه متّکی به اوست. نتیجه گیری حضرت این است که: «عَلِمتُ اَنَّ لِهذَا البُنیانِ بانیاً» (یعنی دانستم که این بنیان، بانیی دارد.) نفرموده اند که: «عَلِمتُ البانِیَ» یا «عَرَفتُ البانِیَ» (بانی را دانستم یا شناختم). یعنی از نشانه های مصنوعیّت در بدنِ خود به این که «بانیِ» آن چه کسی است، پی نبردم؛ بلکه صرفاً همین قدر «فهمیدم» که این ساختمان (بدن –) با این خصوصیّاتش –نمی تواند

ص: ۱۲۹

بانیی نداشته باشد و قائم به خودش نیست. این «فهم» به نور علم – که نور عقل هم زیر مجموعه ی آن است – حاصل می شود ولی البتّه شخص «بانی» با این نور، معلوم نمی گردد، لذا معرفتی نسبت به بانی از این طریق به دست نمی آید و در واقع هیچ شناختی به او در کار نیست. امّا عدم معرفت بانی و صانع، مانع از اثبات او نمی شود و هر عاقلی در این حد می فهمد که باید صانعی در کار باشد هر چند که با علم و عقل خود هیچ شناختی از او ندارد و نمی تواند داشته باشد.

آخرین جمله ی امام (ع) این است که: «فأقرَرتُ به» یعنی به آنچه با علم و عقل خد فهمیدم، اقرار و اعتراف نمودم و آن را تصدیق کردم. روشنگری علم برای عاقل تکلیف آور است و او را مکلف به پذیرفتن حکم عقل می کند. هر کس چنین علمی داشته باشد، عقلش او را ملزم می کند که به معلوم خود ملتزم باشد؛ یعنی قلباً بپذیرد که بدنش بانی و صانعی دارد. این التزام همان باور و تصدیق به وجود صانع است که ظرف آن پس از مرحله ی علم است. در فرمایش امام هشتم (ع) نیز ابتدا «عَلِمتُ» و سپس «اَقرَرتُ» ذکر شده است. یعنی پس از این که عالم شدم (به این که صانعی درکار هست)، به وجود او اقرار و اعتراف نمودم. پس این ها (علم و اقرار) دو مرحله هستند که دومی پس از اولی مطرح می شود. مرحله ی اول (علم شدن) اختیاری نیست. چون هیچ انسانی در عالم شدنش مختار نیست، مقدّماتِ حصول علم می تواند اختیاری باشد ولی خود علم چیزی نیست که صُنعِ عالِم باشد، اما اعتراف و اقرار و پذیرش معلوم کاملاً ـ اختیاری است و انسان می تواند علی رغم روشن شدنِ حقانیّت یک امر، از قبول آن سرباز زند و نسبت به آن استنکاف ورزد. در این صورت مُنکر و معاند محسوب شده و تسلیم حقیقت نگردیده است. به تعبیر دیگر تسلیم و عدم تسلیم به حقیقتی که عقل انسان لزوم پذیرفتنش را روشن می کند (یا قبح نپذیرفتنش را کشف می کند) یک امر اختیاری است که ظرفِ آن پس از معلوم و مکشوف شدنِ آن حقیقت است.

امام هشتم (ع) در فرمایش خود تصریح کرده اند که به معلوم خود اقرار و اذعان نموده و در واقع به حکم عقل لبّیک گفته اند. روشن است که فرمایش امام (ع) هیچ

ص: ۱۳۰

جنبه ی تعبدی ندارد بلکه گزارش از واقعیتی است که قبلاً به آن رسیده و عقلاً آن را پذیرفته اند. استشهاد ما به این حدیث هم- چنان که در ابتدای بخش دوم گفتیم – جنبه ی حکم وجدانی عقلی نقل نماییم تا هماهنگی عقل و وحی در خصوص اثبات صانع روشن گردد. احادیث بعدی هم که مورد استناد قرار می گیرند، از همین دیدگاه مورد توجّه هستند.

حدیث۲: بیست و دو نشانه ی مصنوعیّت در جسم و روح انسان

ابن ابی العوجاء در زمان امام صادق (ع) به طور علنی با ایشان مخالفت می کرد و در فرصت های مختلف با حضرت به مناظره می نشست. یک بار که همراه با ابن مقفّع در مسجد الحرام با امام صادق (ع) برخورد کرد، بحث خود را با ایشان این گونه آغاز نمود: اگر حقیقت چنان است که این ها (مسلمانان طواف کننده در مسجدالحرام) می گویند (یعنی اگر خدایی هست) پس چرا خود را از خلق چنان پنهان کرده و رسولان خود را به سوی ایشان فرستاده است؟ (یعنی چرا خود خدا بر خلق ظاهر نشده و به جای خود رسولانش را به سوی ایشان گسیل داشته است؟)

امام صادق (ع) در پاسخ می فرمایند که خدا خودش را از خلق پنهان نساخته بلکه با ارائه ی نشانه هایی از قدرت خویش، خود را به ایشان معرفی کرده است. ایشان با بیان نشانه هایی از مصنوعیت انسان چنان پرده های غفلت را از جلوی دیدگان عقل ابن ابی العوجاء کنار می زنند که او خود اظهار می کند که هیچ یک از آن ها را نمی توانستم انکار نمایم. این گونه حجّت به او تمام می شود و هر چند که هیچ گاه به وجود خدا اعتراف نکرد ولی به زبان خود اقرار نمود که نمی توانست هیچ یک از نشانه های قدرت پروردگار را در وجود خود انکار نماید. البتّه این بحث در فضای تحقّق معرفت الله برای ابن ابی العوجاء مطرح شده ولی از جهت ذکر آثار و نشانه های مصنوعیّت انسان، به بحث اثبات صانع مربوط می شود و ما از همین دیدگاه به بیان و

ص: ۱۳۱

دقّت در مضامین آن می پردازیم. عین فرمایش امام (ع) چنین است:

کَیفَ احتَجَبَ عَنکَ مَن اَراکَ قُدرَتَهُ فی نَفسِکَ: نُشُوءَکَ وَلَم تَکُن وَ کِبَرَکَ بَعدَ صِغَرِکَ وَ قُوَّتَکَ بَعدَ ضَعفِکَ وَ ضَعفَکَ بَعدَ قُوَّتِکَ وَ سُقمَکَ بَعدَ صِحَّتِکَ وَ صِحَّتَکَ بَعدَ سُقمِکَ وَ رِضاکَ بَعدَ غَضَبِکَ وَ غَضَبَکَ بَعدَ رِضاکَ و حُزنَکَ بَعدَ فَرَحِکَ و فَرَحَکَ بَعدَ حُزنِکَ وَ حُبَّکَ بَعدَ بُغضِکَ و بُغضَکَ بَعدَ حُبِّکَ وَ عَزمَکَ بَعدَ اَناتِکَ و اَناتِکَ بعدَ عَزمِکَ وَ شَهوَتَکَ بَعدَ کَراهَتِکَ وَ کَراهتَکَ بعدَ شَهوَتِکَ وَ رَغبَتَکَ بَعدَ رَهبَتِکَ وَ رَهبَتَکَ بَعدَ رَغبَتِکَ وَ رَجاءَکَ بعدَ یَأسِکَ وَ یَأسِکَ بَعدَ رَجاءِکَ وَ خاطِرَکَ بِما لَم یَکُن فی وَهمِکَ وَ عُزُوبَ ما اَنتَ مُعتَقِدُهُ عَن ذِهنِکَ. (۱)

ما فرمایش امام صادق (ع) را جمله به جمله توضیح می دهیم تا در حدّ فهم خود، نکات ظریف آن را دریابیم. ابتدا فرموده اند:

کیفَ احتَجَبَ عنکَ مَن اَراکَ قُدرَتَهُ فی نَفسِکَ.

چگونه خود را از تو پنهان کرده کسی که قدرت خود را در نفس تو نشانت داده است؟

این پاسخ به سخن ابن ابی العوجاء است که گفته بود: اگر خدایی هست، چرا خودش را از خلق پنهان داشته است؟ حضرت می فرمایند: چنین نیست و خدا هرگز خود را از خلق مخفی و محتجب نساخته است. بلکه او قدرتِ خود را در نفس هر کس به او نمایانده است. سپس برخی از آثار قدرت الهی را که همان نشانه های مصنوعیت انسان است، به ابن ابی العوجاء تذکّر فرموده اند:

۱-نُشُوءَکَ و لم تَکُن.

پدید آمدنت در حالی که نبودی.

نبودی، بود شدی. چیزی نبودی، پس پدید آمدی. «نُشوء» همان حدوث و تجدّد

ص: ۱۳۲

۱- ۱.اصول کافی، کتاب التّوحید، باب حدوث العالم و اثبات المحدث، ح۲..

است (۱) و بر موجودی اطلاق می شود که سابقه ی نیستی داشته و سپس موجود شده است.

همه ی ما چنین بوده ایم، زمانی نبوده ایم و سپس به وجود آمده ایم.

۲–وَکِبَرَکَ بَعدَ صِغَرِکَ.

و بزرگ شدنت پس از کودچکی ات.

بزرگ شدی پس از آن که کوچک بودی. آیا به اختیار خودت بزرگ شدی؟ می توانستی کوچک بمانی و رشد نکنی؟ اگر به فرض کوچک مانده بودی، می توانستی خود را بزرگ کنی؟

۳–و قُوَّتَکَ بَعدَ ضَعفِکَ.

و نیرومند شدنت بعد از ناتوانی ات.

زمانی کودک و ناتوان بودی، بعد قوی و قدرتمند شدی. این قوت و قدرت از کجا آمد؟ تو همان کسی بودی که قدرت سخن گفتن و راه رفتن هم نداشتی، اختیار نگه داشتنِ بول خود را هم نداشتی! حتی زمانی بود که نمی توانستی چیزی را به دهان خود بگذاری. حالا قدرتِ همه ی این ها را داری. این قدرت ها را خودت به خودت داده ای؟!

۴–وَ ضَعفَکَ بَعدَ قُوَّتِکَ.

و ناتوانی ات پس از نیرومندی ات.

دوباره ناتوان می شوی. سیر گذشته معکوس می شود. کمر درد و زانو درد می آید، پیرچشمی می آید و به طور طبیعی بسیاری از توانایی های انسان از او گرفته می شود و این مسیری است که هر کس کمابیش در طول عمر خود طی می کند. آیا انسان می خواهد چنین شود؟ کسانی که عمر طولانی می کنند، گاهی به آن جا می رسند که باید دیگری غذا را در دهانشان بگذارد، اختیار دفع نجاست را از دست می دهند، توانایی راه رفتن را از دست می دهند و... درست شبیه زمان کودکی بیشتر توانایی های زمان بزرگسالی خود را از دست می دهند. اما هیچ کس نمی خواهد چنین شود! این چیزی

ص: ۱۳۳

۱– ۱.نَشَأَ الشيءُ: حَدَثَ و تَجَدَّدَ المعجم الوسيط ج۲ ص ۹۲۰

است که بدون اختیار و از روی ناچاری و ناتوانی پدید می آید.

۵-وَ سُقمَکَ بَعدَ صِحَّتِکَ

و بیماری ات پس از سلامتت.

سالم و سرِ حال بودی، هیچ دردی نداشتی، اکنون تب کردی و در بستر بیماری افتاده ای. درد، بی تابت نموده و انگار نه انگار که تا چند ساعت پیش سالم و تندرست بودی! نفهمیدی که چگونه اینطور شدی و نمی خواستی که چنین شوی.

۶-وَ صِحَّتَکَ بَعدَ سُقمِکَ

و سلامتت پس از بیماری ات.

آن روزی که به بستر افتادی، آن قدر حالت بد بود که بور نمی کردی یک روز بتوانی برخیزی و راه بروی. اما با کمال تعجب سلامتت برگشت و اکنون می توانی کارهایی را که قدرت انجامش را نداشتی، به راحتی انجام دهی.

۷-وَ رِضاکَ بَعدَ غَضَبِکَ

و خشنودی ات پس از عصبانیّتت.

از دست کسی عصبانی هستی، بعد خشنود و راضی می شوی. حالت عصبانیّتت فرو می نشیند و رضایت خاطر جای آن را می گیرد. مثلاً کار خیری از یک شخص می بینی و همین، ناخواسته خشم تو را فرو می نشاند و خشنودی از او جای آن را می گیرد.

۸-وَ غَضَبَکَ بَعدَ رِضاکَ

و خشمت پس از خشنودیت.

از کسی راضی و خشنود هستی اما وقتی عملی خلاف انتظارت از او می بینی، بدون این که بخواهی از دستش عصبانی می شوی. هر چند دوست نداری خشمگین شوی، اما نمی توانی خودت را کنترل کنی و از کوره در می روی. رضا و غضب دو حالت روحی ضدّ یکدیگرند که بدون اختیار در حالاتی خاص بر انسان عارض می شوند. البته رضای اختیاری هم وجود دارد که این حدیث ناظر به آن نیست. رضای اختیاری مانند

ص: ۱۳۴

رضا به قضای الهی است، یعنی در برابر حکم خداوند (چه تکوینی و چه تشریعی)، انسان می تواند موضع رضا و تسلیم داشته باشد یا این که ناراضی و ناخشنود باشد. مثلاً انسان می تواند از بیماری خود (که قضای تکوینی خداست) راضی باشد یا این که خدای ناکرده قلباً نسبت به آن معترض گردد. هم چنین یک خانم نسبت به وجوب حجاب (که یک حکم و قضای تشریعی خداست) می تواند رضایت یا کراهت و ناخشنودی قلبی داشته باشد. این ها مصادیق رضایت و عدم رضایت اختیاری است. (۱)اما محل بحث در حدیث امام صادق (ع) این نوع رضایت ها نیست. مقصود، رضا و غضب غیر اختیاری است که البته در بسیاری موارد مقدمات و زمینه های اختیاری هم دارند. درست است که انسان ناخواسته از کوره در می رود و عصبانی می شود ولی می تواند با ایجاد یک سری مقدمات اختیاری، زمینه دیرتر عصبانی شدن یا فرونشاندن خشم خود را فراهم کند. مثلاً انتظارات انسان از دیگران عامل مهمی برای شدّت یا ضعف خشم انسان است. اگر انسان از کسی انتظار خاصّی داشته باشد و خود را در این امر مُحِق بداند، وقتی می بیند که فرد مورد نظر هیچ اهمیتی به او نمی دهد و به برآوردن انتظارش وقعی نمی نهد، ناخواسته عصبانی می شود. اما اگر انتظار خود را از آن فرد تعدیل نماید یا از این بابت خود را طلبکار حقّی نداند، کم محلّیِ او خلاف انتظارش نخواهد بود و در صورت برخورد با این حالت، دیگر عصبانی نخواهد شد. به هر حال هر انسانی می باید که دربسیاری از اوقات رضا و غضب، بدون اختیار و حتّی بدون تمایل او نسبت به چیزی یا در مورد کسی برایش حاصل می شود. این دو حالت، تأثّر و وابستگی انسان را به غیر خود می رساند و نشانه ی نیازمندی و مصنوعیّت انسان هستند.

۹و ۱۰- و حُزنَکَ بَعدَ فَرَحِکَ و فَرَحَکَ بَعدَ حُزنِکَ

ناراحتی پس از خوشحالی ات و خوشحالی بعد از ناراحتی ات.

خوشحالی، ناراحت می شوی یاناراحتی، بعد خوشحال می شوی. این حالات

ص: ۱۳۵

۱- ۱.البته ضدّ رضایت اختیاری، «کراهت» و «عدم تسلیم» است در حالی که ضدّ رضایت غیر اختیاری «غضب» و «عصبانیت» است و این ها با یکدیگر تفاوت دارند. عدم تسلیم، اختیاری است در حالی که غضب اختیاری نیست.

هیچ کدام اختیاری نیستند. یک وقت آن چنان سرِ حال و با نشاط هستی که دلت می خواهد شوخی کنی و سر به سرِ این و آن بگذاری. گاهی هم چنان غمناک و افسرده می شوی که گویی غم های عالم در سینه ات جمع شده و اصلاً حوصله ی حرف زدن یا شنیدن از هیچ کس نداری. این دو حالت متضاد، وجدانی اند و هر کس می فهمد که این ها هیچ کدام به اختیار او حاصل نمی شوند.

البته حزن و فرح گاهی موجبات اختیاری دارند به این معنا که انسان می تواند مقدمات پیدایش این حالت ها را در خودش فراهم سازد. به عنوان مثال گاهی انسان به مسافرت می رود تا نشاط و فرح پیدا کند و از غم و اندوه دور شود. سفر کردن یک امر اختیاری است. اما این که مسافرت در روحیه اش اثر بگذارد یا نه، اختیاری نیست، ممکن است در سفر هم افسردگی اش باقی بماند و روحش شاد نگردد. هم چنین است خواندنِ خبرهای شاد کننده و نشاط بخش یا تماس برقرار کردن با کسانی که سخن گفتن و معاشرت با آن ها فرح بخش است. چه بسا با انجام همه ی این کارها، غم از دل انسان نرود و همچنان اندوهناک بماند. ایجاد زمینه ها و مقدمات لزوماً به پیدایش نتیجه و خواستِ انسان منتهی نمی شود. اصولاً ـ میزان و نحوه ی تأثیرگذاری حوادث و اخبار در انسان، اختیاری نیست. شنیدن یک خبر یا دیدن یک صحنه ممکن است یکی را شاد کند و دیگری را ناراحت. ما هر کدام وجدان می کنیم که این حالت انفعالی به خواستِ ما تحقّق نمی یابند و ما تعیین کننده ی خوشحالی یا بد حالیِ خودمان نیستیم. بنابراین حزن و فرح نشانه های روشنی برای مصنوعیّت روح انسان هستند.

۱۱و۱۲– حُبَّکَ بَعدَ بُغضِکَ و بُغضَکَ بَعدَ حُبِّکَ

دوست داشتن پس از نفرتت و نفرت پس از دوست داشتنت.

حبّ و بغض هم مانند حزن و فرح در اصل غیر اختیاری هستند یعنی وجود و عدمشان فقط و فقط به خواستِ ما نیست. چنین نیست که هر کس را بخواهیم، دوست داشته باشیم و از هر کس که بخواهیم نفرت پیدا کنیم. در دِل نسبت به کسانی احساس محبّت می کنیم و نسبت به کسان دیگری هم بغض داریم. عوامل متعدّدی در

ص: ۱۳۶

ایجاد این حبّ و بغض ها مؤثر است که بعضـی از آن ها را حس می کنیم و برخی هم از طریق ادلّه ی نقلی به تأثیرشان معتقـد شده ایم. این عوامل مؤثّر بعضـی اختیاری و بعضـی دیگر غیر اختیاری می باشـند. به عنوان مثال ما وقتی در قلب خویش محبّت به ائمّه ی اطهـار (ع) را حس می کنیم، اوّلاً ـ می یـابیم که اصـل پیـدایش این حـال قلبی، به اختیار ما نبوده و نیست. یعنی مثلاً نمی توانیم الآن تصـمیم بگیریـم کـه سـیّد الشّـهداء (ع) را دیگر دوسـت نداشـته باشـیم. اگر محبّت به آن بزرگـوار اختیـاری بـود، بایـد هر گـاه می خواستیم، می توانستیم آن را در دل خود بیاوریم یا از دِل خود ببریم. اما هیچ کدام از این دو حالت اتّفاق نمی افتد.
ثانیـاً همه ی عوامـل تأثیر گـذار در پیـدایش این حبّ را نمی شناسـیم، یعنی نمی دانیم دقیقاً چه عواملی چنین تأثیری در ما گذاشـته است.
ثالثـاً از میـان عوامـل مؤثر در محبّت به اهـل بیت (ع) برخی به اختیار انسان موجود می شونـد. به عنوان مثال آشـنا شـدن با فضایل و مکارم آن حضـرات تأثیر جدّی در ازدیاد محبّت به ایشان دارد. وقتی معرفت انسان به ایشان شدّت یابد، طبیعتاً حبّی نسـبت به آن ها هم شدید تر می گردد و تأثیر این امر کاملاً مشهود است. بنابراین مطالعه ی فضایل اهل بیت (ع) که یک عمل اختیاری است، زمینه ساز خوبی برای پیدایش محبّت بیشتر به آن بزرگواران می باشد. هم چنین است صـرفت کردن پول، عمر و تلاش در راه اعتلای یاد و نـام اهـل بیت (ع). هر کس در مسـیر احیـای امر ایشـان زحمت بکشـد، خودش می یابـد که محبّتش زیـادتر می شود و این سـنّت پروردگـار است که انجـام این امور اختیـاری را در ازدیـاد محبّت به اولیائش مؤثّر قرار داده است. با این ترتیب اگر مودّت نسبت به اهـل بیت (ع) به عنوان انجام یک تکلیف و عبادت مهم برای ما تعیین شـده (۱)، موظّف هستیم زمینه هـای اختیاری ایجاد محبّت به ایشان را در خود ایجاد کنیم، یعنی کارهایی را انجام دهیم که طبق سنّت پروردگار به دوست داشتن بیشتر آن
ص: ۱۳۷

۱- ۱.این مطلب از آیه ی شریفه ی مودّت به وضوح استنباط می شود: قل لا أسألکم علیه اجراً اِلّا المودّهٔ فی القربی/ شوری۲۳. نیز از عبارت «ولکم المودهُ الواجبهٔ» در زیارت جامعه ی کبیره نیز همین موضوع استفاده می شود.

حضـرات می انجامد. هم چنین است بغض دشمنانِ ایشان که آن هم یکی از وظایف ما دانسته شده (۱) و باید انجام کارهایی را که عملاً ـ به آن منتهی می شود، جزء تکالیف خود قرار بـدهیم. مثلاً مطالعه ی تاریـخ صـحیح پیامبر اکرم (ص) و ائمّه ی طاهرین (ع) و جنایاتی که در حقّ اهل بیت (ع) به خصوص حضرت زهرا (س) صورت گرفته، عامل بسیار مؤثری در پیدایش بغض شدیدتر نسبت به دشمنانِ ایشان می باشد.

رابعاً در کنار عوامل اختیاری، یک سـری امور غیر اختیاری هم در پیـدایش محبّت به اهل بیت (ع) مؤثّر می باشـد که به عنوان مثال می توانیم پاکی ولادت را مطرح نماییم. این امر از طریق ادلّه ی نقلی اثبات می شود، هر چنـد که تجربه هم آن را تأییـد می کند. به عنوان مثال از حضرت صادق (ع) نقل شده که فرمودند:

مَن وَجَدَ بَردَ حُبِّنا علی قَلبِه فَلیُکثِرِ الدُّعاءَ لِاُمِّهِ فإنّها لَم تَخُن أباه. (۲)

هر کس خنکی محبّت ما (اهل بیت (ع)) را بر دِل خود احساس می کنـد، باید برای مادرش زیاد دعا کند، چون او به پدرش خیانت نکرده است.

همین مضمون در فرمایش امام باقر (ع) به این صورت آمده است:

مَن اَصبَحَ یَجِدُ بَردَ حُبِّنا علی قَلبِهِ فَلیَحمَدِ اللهَ علی بادِیِء النِّعَمِ.

قیل: و ما بادِیءُ النِّعَمِ؟ قال (ع): طِیبُ المَولِد. (۳)

هر کس خنکی محبّت ما (اهل بیت (ع)) را بر قلب خود، احساس می کنـد، بایـد خداونـد را به خاطر نخستین نعمت سپاس بگزارد. گفته شد: نخستین نعمت کدام است؟ فرمودند: پاکی ولادت.

این نعمت یـک عامـل غیر اختیاری برای پیـدایش حبّ نسبت به اهل بیت (ع) است و نقطه ی مقابل آن، عامل مؤثر در ایجاد بغض نسبت به ایشان می باشد. پیامبر

ص: ۱۳۸

---

۱ – ۱.بخشـی از آیـات و روایات مربوط به این موضوع را مرحوم علامه ی مجلسـی در بحارالانوار ج۲۷ ص۵۱تا۶۳ نقل کرده اند و مرحوم شیخ صـدوق فرموده انـد اعتقادنا فی البراءهٔ أنها واجبـهٔ من الاوثان الاربعـهٔ و الاناث الاربع و من جمیع اشـیاعهم و اتباعهم– بحارالانوار ج۲۷ ص۶۳ح ۲۱ به نقل از اعتقادات صدوق.

۲– ۲.بحارالانوار ج۲۷ص ۱۴۶ ح۶ به نقل از امالی صدوق.

۳– ۳.همان ح۴ به نقل از علل الشرایع، معانی الاخبار و امالی صدوق.

اکرم (ص) به امیرالمؤمنین (ع) فرمودند:

یا علیُّ لایُحِبُّکَ اِلّا من طابَت وِلادَتُهُ ولا یُبغِضُکَ اِلّا من خَبُثَت وِلادَتُه. (۱)

این علی، هیچ کس جز کسی که ولادتش پاک است، تو را دوست نمی دارد و هیچ کس جز آن که ولادت ناپاکی دارد، با تو دشمنی نمی کند.

همان طور که پاکی ولادت در ایجاد محبت به اهل بیت (ع) تأثیر اساسی دارد، ناپاکی ولادت هم در پیدایش بغض نسبت به ایشان جدّاً مؤثّر است.

ما حبّ و بغض نسبت به اهل بیت (ع) را به عنوان مثالی برای فرمایش امام صادق (ع) ذکر کردیم و نقش مقدّمات اختیاری و غیر اختیاری را در ایجاد آن ها به اجمال روشن ساختیم. سایر حبّ و بغض های ما انسان ها نیز به همین گونه است، یعنی اصل وجود آن ها اختیاری نمی باشد، امّا برخی از عوامل مؤثّر و زمینه ساز در آن ها اختیاری اند.

با توجه به این توضیحات، تذکّری که در حدیث مورد بحث مطرح شد، این است که انسان گاهی نسبت به کسی یا چیزی محبّت دارد و سپس این حال تغییر می کند و بغض جانشین حب می گردد. همان کسی که در دل، دوستش می داشتیم، اکنون از او متنفّریم؛ یا بر عکس تا دیروز از کسی بدمان می آمد، امروز دوستش می داریم. چه عوامل اختیاری است و ما می یابیم که در این جهت متأثّر از غیر خودمان هستیم. همین تأثیرپذیری نشانه ی وابستگی و مصنوعیّت ماست که امام صادق (ع) به آن تنبّه عقلانی داده اند.

۱۳و۱۴- وَ عَزمَکَ بَعدَ اَناتِکَ وَ أَناتَکَ بَعدَ عَزمِک.

جدّیت پس از وقارت و وقار پس از جدّیّت.

گاهی به انجام کاری مصمّم می شوی و به قول عوام «ویرت می گیرد» که آن را انجام دهی، مثلاً ویرت می گیرد که به مسافرتی بروی. بدون این که بخواهی عاملی از

ص: ۱۳۹

۱- ۱.بحارالانوار ج۲۷ ص۱۴۵ ح۱ به نقل از الاحتجاج.

درون به تو فشار وارد می کند وعزم و جدّیت در تو ایجاد می کند که دنبال جور کردن مقدّماتش بروی. برای گرفتن بلیط سفر این در و آن در می زنی، به این و آن سفارش می کنی، شرایط شغلی خود را جوری آماده می کنی که بتوانی به این سفر بروی. اگر بخواهی دیگری را هم با خودت همراه کنی، از هر دری با او سخن می گویی تا راضی شود و... این حالت که در محاوره ی عامیانه «ویر» گفته می شود یک امر غیر اختیاری است. در عربی کلمه ی «أنات» به معنای حلم و وقار و «عزم» به معنای صبر و جدّیت به کار می رود. (۱) صبر به این است که انسان برای انجام کاری استقامت و پایداری داشته باشد و در این حدیث شریف، مراد از عزم همان حالت روحی است که وقتی در انسان پیدا می شود، می خواهد به هر قیمتی که هست، یک کار را انجام دهد. پس «عزم» در این جا غیر از«اراده» است. اراده، یک فعل اختیاری است که گاهی به دنبالِ عزم بر آن به وجود می آید. البته همیشه چنین نیست، بسیاری اوقات انسان بدون این که عزمی بر انجام یک کار داشته باشد، آن را اختیار می کند. همیشه چنان انگیزه و پشتوانه ی روحی قوی برای انجام یک فعل ارادی ندارد ولی در عین حال اراده می کند و با اختیار کامل آن را انجام می دهد.

به تعبیر دیگر با وجود حالت «أنات» هم اراده و اختیار وجود دارد. این نشان می دهد که حساب «عزم» و «أنات» از اراده و عدم اراده جداست. عزم و أنات هیچ کدام اختیاری نیستند. البته هم چون بسیاری از امور غیر اختیاری که مقدّمات اختیاری دارند، حالتِ عزم هم می تواند برخی مقدّمات اختیاری داشته باشد. مثلاً ـ وقتی انسان کتابی را در فضایل زیارت کربلا بخواند یا مطالبی را در این خصوص بشنود یا فیلمی از آن سرزمین مقدّس ببیند، خواه نا خواه شوق زیارت نینوا به دِلش می افتد. وقتی این شوق بر اثر عواملی که برخی اختیاری و برخی هم غیر اختیاری اند، تشدید شود، کم کم حالت عزم در انسان پدید می آید که دنبال انجام مقدّمات سفر کربلا

ص: ۱۴۰

۱- ۱.الأناة: الحلم و الوقار لسان العرب ج۱ ص۱۸۳ و المعجم الوسیط ص۳۱ العزم: الصّبر و الجدّ المعجم الوسیط ص۵۹۹، الجِدّ لسان العرب، ج۱۰ ص۱۳۹.

می افتد و به هر دری می زند تا کار را ردیف کند. پیش از این که حالت عزم در انسان پیدا شود، حال خونسردی و سنگینی نسبت به آن داشت. خونسردی (حلم) یعنی این که با شنیدن نام کربلا انگیزه ی هیچ تلاشی در فرد پدید نمی آمد و چه بسا بارها سخن از سفر کربلا می شنید، امّا با سنگینی (وقار) برخورد می کرد و منشأ هیچ عکس العملی در او نمی شد. این حال خونسردی و سنگین برخورد کردن همان أنات است که می تواند مقدّمات اختیاری داشته باشد. کسی که با اختیارش در مجالس عزاداری سرور شهیدان (ع) شرکت نمی کند و خود را از شنیدن مصائب آن حضرت و شنیدن فضایل زیارت حائر حسینی با سوء اختیارش محروم می کند، عملاً مقدّمه ی پیدایش «أنات» را در سفر به کربلای معلّی فراهم نموده است. تغییر حال انسان از «أنات» به «عزم» یکی از نشانه های مصنوعیت آدمی است که ممکن است در عرض چند دقیقه پدید آید و سردی و سنگینی به جدّیت و استقامتی زائد الوصف تبدیل شود که او را به تلاش و کوشش وادارد. هم چنین است عکس این حالت که چه بسا یک مرتبه یا به تدریج انسان سرد شود، آن حرارت و داغی از بین برود و همان فرد یخ کند یا به اصطلاح عامیانه «ویرش بخوابد». در این صورت دیگر همه ی آن جدیت و استقامت از بین می رود و همان شخصی که تا دیروز برای رفتن به کربلا- مصمّم و جدّی بود، امروز خونسرد، بی حال و بدون انگیزه گردیده و حالت عزمش به أنات تبدیل شده است. این تغییر حالت نیز شاهد دیگری بر مصنوعیّت انسان می بشاد که خود را متأثّر از حوادث می یابد. پس تغییر حال از «أنات» به «عزم» و بالعکس از نشانه های گویا برای مصنوع بودن آدمی هستند.

۱۵و۱۶- وَ شَهوَتَکَ بَعدَ کَراهَتِکَ وَ کَراهَتَکَ بعدَ شَهوَتِکَ

و مسیل و محبتت پس از دوست نداشتن، و بی علاقگی ات پس از دوست داشتنت.

یک وقت به چیزی میل شدید پیدا می کنی. بعد از مدّتی نسبت به آن بی علاقه می شوی چیزی یا کسی را دوست داری و به شدّت شیفته اش شده ای. چیزی نمی گذرد

ص: ۱۴۱

که محبت خود را نسبت به او از دست می دهی و دیگر نمی خواهی سخنی از او بشنوی یا حتّی درباره اش فکر کنی. آن میل و محبت تبدیل به بی علاقگی و کراهت شد.

به عنوان مثال گاهی انسان شیفته ی قدرت و ریاست می شود؛ دوست دارد مطرح باشد و بر دیگران آقایی کند. حبّ ریاست قلبش را پرکرده و به چیزی جز آن فکر نمی کند. چیزی نمی گذرد که فکرش تغییر می کند یا ناملایماتی پیش می آید در نتیجه از آن زده می شود و شوقش را از دست می دهد. دیگر میلی به ریاست ندارد و حتّی از آن احساس تنفّر می کند. آن شهوت پیشین تبدیل به کراهت شد و بی علاقگی جای شوق و محبّت را گرفت.

عکس این حالت هم ممکن است. گاهی بی میلی به شوق و محبّت تبدیل می شود و انسانِ بی علاقه به یک چیز، علاقمند و شائق می گردد. این حالت شهوت بعد از کراهت است. نکته ی مهم این است که شهوت و کراهت، دو حال قلبی غیر اختیاری هستند که انسان در دِل خودنسبت به چیزی یا کسی احساس می کند. عوامل مختلفی در پیدایش و تشدید این حالات مؤثّرند که برخی از آن ها اختیاری و برخی هم غیر اختیاری اند. مثلاً یکی از عوامل مؤثّر در تشدید شهوت، ارضای آن است. هر چه انسان شهوتش را نسبت به چیزی بیشتر ارضا نماید، میل بیشتری به آن پیدا می کند. حبّ دنیا چنین است. هر چه انسان بیشتر دنبال دنیا برود و از مظاهر آن بهره مند تر شود، به آن علاقمند تر می گردد. انسانی که مزه ی ریاست را چشیده و از آن خوشش آمده باشد، نسبت به وقتی که آن مزه را احساس نکرده، بیشتر دنبالش می رود. یعنی حبّ ریاست در او تشدید می شود. بر عکس، راهِ ایجاد بی علاقگی نسبت به دنیا، دوری از تمتّعات آن است. اگر انسان عملاً از چیزی اعراض نماید، به فرو نشستن شدّت آن کمک می کند. این مطلب در سخنان گهربار امیرالمؤمنین (ع) این گونه آمده است:

رَدُّ الشَّهوَةِ أَقضی لَها و قَضاءُها اَشَدُّ لَها. (۱)

پاسخ منفی دادن به شهوت، بیشترین اثر را در محو آن دارد و برآوردن آن،

ص: ۱۴۲

۱- ۱.غررالحکم/ حدیث۶۹۵۴.

شدیدترش می کند.

پس به طور کلّی شهوت و کراهت دو حالتِ قلبی غیر اختیاری اند که می توانند عوامل ایجاد کننده یا تشدیدکننده ی اختیاری هم داشته باشند. به هر حال آنچه مسلّم است این است که تغییر حالتِ انسان از شهوت به کراهت و بالعکس نشانه های روشنی برای مصنوعیّت آدمی هستند.

۱۷و۱۸- وَ رَغبَتَکَ بَعدَ رَهبَتِکَ وَ رَهبَتَکَ بَعدَ رَغبَتِکَ.

و شوق پس از ترست و ترس بعد از شوقت.

گاهی نسبت به چیزی شوق داری، دوست داری هر طور هست به آن برسی. برای به دست آوردن آن روز شماری بلکه لحظه شماری می کنی. امّا این حالت باقی نمی ماند و پس از مدّت زمانی — کم یا زیاد — نسبت به آن ترس پیدا می کنی، از رسیدن به آن وحشت به دلت می افتد. خودت هم نمی خواستی چنین شود، ولی اخباری در مورد آن شنیده ای که ترس به دلت انداخته است.

به عنوان مثال می خواستی کسی را به عنوان دوست یا شریک برگزینی چون صفاتِ مثبتی از او دیده یا شنیده بودی. امّا پس از آن، خبرهای ناخوشایندی درباره ی او می شنوی که تو را نسبت به او بی اعتماد می کند. دیگر نمی خواهی دوستش بشوی. وقتی اطلاعات بیشتری از همان شخص پیدا می کنی، بی اعتمادیت تبدیل به ترس و وحشت می شود. حالا دیگر از او می ترسی و از خدا می خواهی که جلوی راهِ تو قرار نگیرد و اصلاً ارتباطی با او پیدا نکنی. این تغییر حالت از شوق به ترس (رغبت به رهبت) ممکن است چند روزی یا حتّی چند ساعتی بیشتر طول نکشد، امّا همین، قلب انسان را زیرو رو می کند و حال متضادّی در او به وجود می آورد. کاملاًـ وجدان می کنیم که هر دو حالِ رغبت و رهبت غیر اختیاری اند و معلول مقدّماتی هستند که برخی از آن ها ممکن است اختیاری باشند. مثلاً سراغ گرفتن از شخص مورد نظر و تحقیق درباره ی او یک عملِ اختیاری است و می تواند منشأ آگاهی از اموری باشد که ذهنیّت انسان را نسبت به او تغییر دهد و شوق را به ترس تبدیل نماید.

ص: ۱۴۳

عکس این حالت یعنی تبدیل رهبت به رغبت هم غیر اختیاری است. انسان از کسی می ترسد و دوست ندارد با او مواجه شود، اما اطّلاعات جدیدی از او پیدا می کند که ترس او را از بین می برد و شوق و رغبت جای آن را می گیرد. هر دو تغییر حال (رغبت به رهبت و بالعکس) شواهد خوبی برای مصنوعیّت آدمی هستند.

۱۹و۲۰- وَ رَجاءَکَ بعدَ یَأسِکَ وَ یَأسِکَ بَعدَ رَجاءِکَ.

و امیدواریت پس از نومیدی و نومیدی پس از امیدواریت.

بسیار اتّفاق می افتد که به چیزی یا کسی امیدواری، سپس از او ناامید می شوی. بالعکس،ناامیدی، امیدوار می شوی. مثلاً به کسی دل بسته ای و امیدواری که در رفع گرفتاری خاصّی تو را کمک نماید. امّا درست خلافِ انتظارت را مشاهده می کنی و همان کسی که روی او حساب می کردی، اصلاً تحویلت نمی گیرد و امیدت به یأس تبدیل می شود. بر عکس از کمک دیگری مأیوس بودی ولی بر خلاف توقّعت راه امیدی به روی تو باز نمود. این جا یأس تبدیل به رجاء شد، عکس حالت اول که رجاء به یأس تبدیل گردید. هر دو حال یأس و رجاء غیر اختیاری اند و تغییر حالتِ انسان از یکی به دیگری غیر اختیاری است. این حالات نشانه های روشنی از مصنوعیّت ما انسان ها می باشند.

۲۱و۲۲- وَ خاطِرَکَ بِما لَم یَکُن فی وَهمِکَ وَ عُزُوبَ ما اَنتَ مُعتَقِدُهُ عَن ذِهنِکَ.

و خطور کردن چیزی که در فکرت نبود و محو شدن چیزی که به آن معتقد هستی، از ذهنت.

حتماً اتّفاق افتاده است که چیزهایی اصلاً در فکرت نبوده سپس به ذهنت خطور نموده است. خودت نمی دانی که چه شد فلان فکر خاص به ذهنت افتاد. گاهی انسان چیزی می بیند که منشأ ایجاد فکر آن در ذهنش می شود، گاهی هم بدون این که با آن مواجه شود، به فکر آن می افتد. نوع اوّل آن ممکن است یک مقدّمه ی اختیاری داشته باشد، ولی نوع دوم مسبوق به هیچ امر اختیاری نیست.

ص: ۱۴۴

عکس این حالت هم اتّفاق می افتد. فکر انجام کاری به ذهن انسان می رسد، اعتقاد به آن هم دارد، حتّی به خودش می سپرد که آن را حتماً انجام دهد؛ با این همه فراموش می کند و اصلاً به یادش نمی ماند که چه کاری را می خواست انجام دهد. گاهی انسان یک سورهٔ کوچک قرآن را که بارها از حفظ خوانده، فراموش می کند. به طوری که گویی هیچ گاه آن را حفظ نبوده است. این امر اختیاری نیست. به طور کلّی هر دو حالتِ مذکور – خطور کردن فکری که نبوده و فراموش نمودن آنچه بوده است – از نشانه های مصنوعیت انسان هستند. تا این جا ۲۲ نشانه ی مصنوعیت انسان در فرمایش امام صادق (ع) بیان شده است. خود بن ابی العوجاء می گوید: ایشان آثار قدرت خدا را در نفسِ من بر می شمرد (معلوم می شود که بیش از آن تعدادی بوده که در حدیث نقل شده است) تا آن جا که گمان (یا یقین) کردم که خداوند بین من و امام صادق (ع) آشکار می گردد؛ با این همه به وجود خدا ایمان نیاورد و کافر ماند! فاعتبروا یا اولی الابصار.

حدیث۳: اگر مصنوع بودی، چگونه بودی؟!

این حدیث نقل گفتگوی دیگری بین امام صادق (ع) و ابن ابی العوجاء است که به دنبال ماجرای حدیث گذشته و فردای آن روز اتّفاق افتاده است. ابتدا امام (ع) از ابن ابی العوجاء پرسیدند:

أَمَصنُوعٌ اَنتَ أو غیرُ مصنوعٍ؟

آیا تو مصنوع هستی یا غیر مصنوع؟

او پاسخ داد: من غیر مصنوع هستم! امام (ع) به او فرمودند:

فَصِف لی لو کُنتَ مَصنُوعاً کیفَ کُنتَ تَکُونُ؟

پس برایم بیان کن که اگر مصنوع بودی، چگونه می بودی؟!

ابن ابی العوجاء مدّت مدیدی بی جواب ماند و در همان حال به چوبی که جلویش بود، وَر می رفت و می گفت: دراز، پهن، عمیق، کوتاه، متحرّک، ساکن؛ همه ی این ها صفات خلق است. امام (ع) فرمودند:

ص: ۱۴۵

فَإن کُنتَ لَم تَعلَم صِفَةَ الصَنعَةِ غیرَها فَاجعَل نَفسَکَ مَصنُوعاً لِما تَجِدُ فی نَفسِکَ مِمّا یَحدُثُ مِن هذِهِ الاُمُورِ.

اگر صفت مصنوعیّت جز این ها سراغ نداری، پس خودت را هم مصنوع بدان؛ چون برخی از این ویژگی ها را می یابی که در خودت حادث می شوند.

امام صادق (ع) از آنچه خود ابن ابی العوجاء نشانه ی مخلوقیّت دانسته بود، از وجود خودش برای او شاهد وجدانی آوردند و او نتوانست وجود صفات حادث را در خود انکار نماید. کوتاهی، بلندی، سکون، حرکت، عریض و عمیق بودن، همه ی این ها نشانه های مصنوعیّت و وابستگی است. وجود هر یک از این ویژگی ها در یک جسم، نشانگر نیاز و قائم به خود نبودن آن می باشد. هیچ جسمی به خود بلند یا کوتاه یا ساکن یا متحرّک و یا... نیست. بنابراین همه ی این ها نشانه ی حادث بودنِ جسمی است که این صفات را دارد.

به این ترتیب امام صادق (ع) روز دوم هم ابن ابی العوجاء را مُجاب و در برابر وجدانش محکوم نمودند.

حدیث۴: سه نشانه برای اثبات صانع

از امیرالمؤمنین (ع) پرسیدند:

ماالدّلیلُ علی اثباتِ الصّانع؟

چه دلیلی بر اثبات صانع هست؟

ایشان فرمودند:

ثلاثةُ اشیاء: تحویلُ الحالِ و ضَعفُ الاَرکانِ و نَقضُ الهِمَّهِْ. (۱)

تغییر حال و ضعف ستون ها و نقض تصمیم.

سه نشانه ی مصنوعیت انسان در این حدیث اشاره شده که هر یک می تواند دلیلی بر وجود صانع باشد. اوّلین نشانه، تغییر حالاتِ آدمی است. از حالی به حال دیگر

ص: ۱۴۶

۱- ۱.بحارالانوار ج۳ ص۵۵ ح۲۹ به نقل از جامع الاخبار.

درآمـدن که هر انسـانی در شـبانه روز بارهـا این امر را تجربه می کنـد. هم احوال روحی او دائماً در حال زیرو رو شـدن است و هم جسمش تغییر می پذیرد.

نشـانه ی دوم، ناتوانی ارکان و سـتون های وجود انسان است که به خاطر طولانی شـدنِ عمر یا بر اثر بلایا و حوادث اتّفاق می افتـد. این ارکان هم به جسم آدمی مربوط می شود و هم به روح او. هم زانو و کمر و مغز انسان به تدریج ضعف پیدا می کند و هم هوش و حواسّ و حافظه به تدریج کم می شوند.

سومین نشـانه، نقض یـک تصـمیم است یعنی انصـراف انسان از آنچه به انجامش مصـمّم بوده است. بسـیار اتّفاق می افتـد که انسان تصـمیم به انجام کاری می گیرد ولی با وقوع حادثه ای تصـمیمش نقض می شود و از آن منصرف می گردد. کاملاً روشن است که در این سه حـالت، انسـان متـأثّر از غیر خود می باشـد و بـدون این که بخواهـد و بپسـندد، تحت تأثیر عواملی خارج از خود قرار می گیرد. این ها سه مصـداق از شواهـد مصـنوعیّت انسان هسـتند که امیرالمؤمنین (ع) آن ها را دلیل بر اثبات صانع دانسـته انـد. دلیل به معنـای نشـانه است و نشانه بودنِ این ها به این است که انسان عاقل از طریق تنبّه به این آثار، به ضـرورت وجود صانعی – که منزّه و غیر شبیه به آن هاست – پی می برد. این ملازمه (بین مصـنوع و صانع) در فصل آینـده با نقل احادیث دیگری از اهل بیت (ع) مورد بحث قرار می گیرد.

ص: ۱۴۷

ص: ۱۴۸

فصل دوم: ضرورت اثبات صانع

حدیث۵: دو شاهد برای ضرورت وجود صانع

حدیث جامعی را مرحوم شیخ صدوق و مرحوم کلینی در بحث توحید از امام صادق (ع) نقل فرموده اند که اختلاف بسیار جزئی در الفاظ آن ها وجود دارد. ما قمستی از نقل مرحوم کلینی را در این جا می آوریم:

فَلَم یَکُن بُدٌّ مِن اثباتِ الصّانِعِ لِوُجُودِ المصنُوعینَ و الاضطِرارِ الیهم أنَّهم مَصنُوعُونَ. (۱)

پس چاره ای از اثبات صانع نیست، به خاطر وجود مصنوعات و این که ناگزیر از مصنوعیّت هستند.

امام (ع) در این تعبیر موجز، اثبات صانع را ضروری دانسته اند و دقیقاً تعبیر «اثبات صانع» ر به کار برده اند. مراد از «اثبات» همان چیزی است که در بخش گذشته (فصل چهارم) بیان گردید؛ یعنی این که انسان عاقل وقتی مصنوعات را می بیند و اضطرار آن ها را در مصنوعیّت می فهمد، باید به وجود صانع اقرار نماید و نباید او را انکار کند. این «باید» را به نور عقل درمی یابد و به تعبیر دیگر قبح انکار صانع را عقلاً

ص: ۱۴۹

۱- ۱.اصول کافی، کتاب التوحید، باب اطلاق القول بأنّه شیء، حدیث۶.

کشف می کند. این حقیقت را به «ضرورت اثبات صانع» تعبیر می کنیم.

کشف این ضرورت و قبح انکار آن یک تنبّه عقلی است که مبتنی بر دو پایه ی وجدانی می باشد: یکی وجود مصنوعات و دیگر این که آن ها ناگزیر از مصنوعیّت هستند. مصنوعات در مصنوع بودن خود مضطر هستند یعنی نمی توانند مصنوع نباشند و از قلمرو مصنوعیّت خارج گردند. همین اضطرار، نشانه ی واضحی برای وابستگی و اتّکاء آن ها به غیر خودشان است و لذا ضرورت وجود صانعی برای آن ها را به خوبی آشکار می سازد. می بینیم که بیان امام صادق (ع) در این قسمت حدیث لحن کاملاً عقلی دارد و به هیچ وجه جنبه ی تعبّدی محض ندارد.

حدیث۶: شگفتی های عالم، دلیل بر اثبات صانع

هشام بن حکم نقل می کند که وقتی یک منکر خدا (زندیق) با امام صادق (ع) مشغول بحث و مناظره شد، از ایشان پرسید:

فما الدّلیلُ علیه؟

دلیل بر وجود خداوند چیست؟

حضرت فرمودند:

وجودُ الأفاعیلِ دَلَّت علی اَنَّ صانعاَ صَنَعَها ألا تَری أنک اِذا نَظَرتَ اِلی بناءٍ مَشَیَّدٍ مَبنِیٍّ عَلِمتَ اَنَّ له بانِیاً و اِن کُنتَ لَم تَرَ البانِیَ و لَم تُشاهِدهُ؟ (۱)

وجود همه ی افعال (یا امور شگفتی که ناشناخته و مغفول هستند) دلالت می کند بر این که سازنده ای آن ها را ساخته است. آیا نمی بینی که وقتی به یک ساختمان بلند و با شکوه نگاه کنی، یقین می کنی که سازنده ای دارد، هرچند که سازنده را ندیده و مشاهده اش نکرده باشی.

در این بیان، به طور ساده و روشن بر وجود صانعی (به صورت نکره) استدلال شده و «افاعیل» را دلیل بر آن دانسته اند. «افاعیل» در عربی به دو معنا به کار رفته است: یکی این که جمع «اَفعال» به معنای کارها و امور باشد. (۲) در این صورت همه ی مخلوقات را در

ص: ۱۵۰

۱- ۱.اصول کافی، کتاب التوحید، باب حدوث العالم و اثبات المحدث، قسمتی از حدیث۵.

۲- ۲.المنجد، ص۵۸۸.

برمی گیرد چون همه ی آن ها کارها و افعال خداوند در عالَم هستند. معنای دوم این که جمع «اُفعُلَوة» (۱) به معنای امور شگفتی باشد که ناشناخته و مغفول می مانند. در این صورت چیزهایی منظورند که اگر مورد توجه قرار بگیرند، به روشنی بر وجود بی توجّهی یا حتّی انکار رد می شوند. این گونه امور در همه جای عالم هستند و دور و بَرِ هر کس فراوان یافت می شود؛ اما دیدگان غافل به آن ها توجّه نمی کنند. واقعیّت این است که همه ی آثار صُنع الهی در دنیا عجیب و شگفت آور هستند و در حقیقت هیچ صُنع غیر شگفتی در عالَم یافت نمی شود. ساده ترین چیزهایی که برایِ ما عادی شده و توجه ما را جلب نمی کنند، در حقیقت عجیب هستند. اما اگر کوچکترین توجّهی به اعضای بدن خود کنیم، از ناخن و «موجود» - که آن هارا کوتاه می کنیم و دور می ریزیم – گرفته تا گوش و چشم و دست و... همگی واقعاً ساختمان پیچیده و شگفتی دارند. ظرایف و لطایفی که در خلقت مو به کار رفته، کافی است که هر عاقلی را متنبّه کند و او را با روشنی و قطعیّت، به وجود سازنده ای برای آن دلالت نماید. هم چنین است ناخن که شاید هیچ گاه به شگفت آور بودن ساختمان آن توجّه نکرده باشیم. عجایب و شگفتی های خلقت فراوانند؛ دیده ای که این عجایب را ببیند، کم است.

نکته لطیف دیگر در حدیث مورد بحث، آوردن تعبیر «صانع» و «بانی» به صورت نکره است: دَلَّت علی اَنَّ صانِعاً صَنَعَها» و «عَلِمتَ اَنَّ له بانیاً» صانع و بانی در این مرحله از تنبّه عقلانی (بحث اثبات صانع) ناشناخته اند. یعنی لازمه ی این حدّ از تنبّه عاقل، معرفت صانع نیست. بدون شناخت صانع هم این تنبّه حاصل می شود و عاقل، وجود یک صانع یا بانی را نمی تواند انکار نماید. البتّه عدم معرفت صانع، شرط حصول چنین تنبّهی نیست (۲)، بلکه اثبات صانع ممکن است همراه با معرفت به او باشد. امّا

ص: ۱۵۱

۱- ۱.الاُفعُلولَة: الامر العجیب یُستنکر. المعجم الوسیط، ص۶۹۵.

۲- ۲.به تعبیر دیگر اثبات صانع مشروط به عدم معرفتِ او نیست بشرط لا بلکه نسبت به معرفت و عدم معرفت صانع «لابشرط» است.

همان طور که در مقدّمه ی کتاب بیان شد، اگر تنبّه عاقل در حدّ اثبات صانع باشد، لازمه اش معرفتِ او نیست.

حدیث ۷: جنبه ی عُلویّ و سُفلیّ انسان دو شاهد بر وجود صانع

از امیرالمؤمنین (ع) درباره ی اثبات صانع سؤال شد، حضرت فرمودند:
البَعرَةُ تَـدُلُّ على البَعيرِ و الرَّوثَـةُ تَدُلُّ على الحَميرِ و آثارُ القَدَمِ تَدُلُّ على المَسيرِ فَهَيكَلٌ عُلويٌّ بِهذِهِ اللِّطافَةِ و مَركَزٌ سُـفليٌّ بِهذِهِ الكِثافَةِ كيفَ لايَدُلّان على اللَّطيفِ الخَبيرِ؟ (۱)
مـدفوع شتر بر وجود شتر و مدفوع الاغ بر وجود الاغ دلالت می کنند و جاهای پا بر وجود سِـیر (ی محلّ سِـیر) دلالت می کند. پس ساختمان عظیم بلندمرتبه ای با این لطافت زیرین با این غفلت، چگونه بر وجود (صانع) لطیف خبیر دلالت نمی کنند؟!
در این حدیث با بیانی ساده و در عین حال مستدل، بر وجود صانع اسـتدلال شده است. امیرالمؤمنین (ع) از پیشِ پا افتاده ترین امور برای اثبات صانع شاهـد آورده انـد. هر عاقلی اگرچه بی سواد باشـد، از دیدن فضولاتِ حیوانات در یک مکان، می فهمد که آن ها در آن جا حضور داشـته اند؛ هم چنین جای قدم هایی که روی زمین باشد، به روشـنی دلالت می کند بر این که آن جا محلّ سـیر و قدم زدن بوده است. این گونه شواهد دلیل خوبی برای مبدأ و منشأ پیدایش خود هسـتند. حال که چنین است، آیا انسان با داشتن دو جنبه ی عُلویّ و سُفلیّ بر وجود صانعی که بتواند چنین مصنوع عظیمی را خلق نماید، دلالت نمی کند؟
به نظر می آید جنبه ی عُلویّ انسان همان روح او باشد که جسـمی بسیار لطیف است (۲)و جنبه ی سُفلیّ، بدن اوست که در مقایسه با روح، غلظت زیادی دارد. روح و بدن ظرایف و پیچیدگی های زیادی دارند که بر وجود صانعی با داشتن صفاتی خاص دلالت
ص: ۱۵۲

۱- ۱.بحارالانوار ج۳، ص ۵۵ ح۲۷ به نقل از جامع الاخبار.

۲- ۲.بحث درباره ی جسم لطیف بودن روح انسان در مباحث «خلقت» از دیدگاه کتاب و سنّت مطرح می شود.

می کنند. دو صفتی که دراین حدیث به صانع نسبت داده شده، صفاتی هستند که مصنوعات هم به آن ها متّصف می گردند؛ امّا به حکم عقل باید لزوم تنزیه صانع از شباهت به مصنوعات را رعایت نمود. با حفظ این نکته، معنای «لطیف خبیر» را با استناد به احادیث اهل بیت (ع) در فصل پنجم همین بخش تحت عنوان «توصیف ناپذیری صانع متعال» خواهیم آورد.

شاهدِ ما در استناد به فرمایش امیرالمؤمنین (ع) اصل توجّه دادن ایشان به این حقیقت عقلی است که مصنوعات بر ضرورت وجود صانع دلالت می نمایند.

حدیث ۸: مصنوعات، تنها راه اثبات صانع

امام هشتم (ع) خطبه ی مفصّلی در حضور مأمون برای جمعی ایراد فرمودند که یک جمله ی آن این است:

بِصُنعِ اللهِ يُستَدَلُّ عليه. (۱)

از طریق مصنوعاتِ خداوند بر وجود او دلیل آورده می شود.

این فرمایش امام هشتم (ع) در مقام بیان استدلال بر وجود صانع، از طریق مصنوعات اوست. کلمه ی «صُنع» هم معنای مصدری دارد و هم حاصل مصدری. اگر مصدر باشد به معنای ساختن است و گر حاصل مصدر باشد، یعنی آنچه حاصل ساختن است که منظور مصنوعات می باشند. در جمله ی مورد بحث اگر معنای مصدری «صُنع» مورد نظر باشد، مقصود این است که استدلال بر وجود خداوند کارِ خود اوست. یعنی تنبّه عقلانی به وجود خدا، صُنع خود اوست. آری، توجّه کردن به مصنوعات و تأمّل در نشانه های مصنوعیّت کارِ انسان عاقل است، امّا این که این توجّه و تأمّل، عقلانی، انسان را به ضرورت وجود صانع متنبّه سازد، عمل اختیاری انسان نیست؛ بلکه صُنع خود خداست. با این ترتیب تعبیر «يُستَدَلُّ عليه» یعنی «از مصنوعی به وجود صانع پی بردن» که این، به اختیار انسان نیست و صُنع خداست. هر چند این احتمال در معنای فرمایش

ص: ۱۵۳

۱- ۱.توحید صدوق، باب۲، ح۲ ص۳۵.

امام رضا (ع) منتفی نیست، امّا به نظر می آید احتمال دوم ظاهرتر باشد. احتمال دوم این است که «صُنع» معنای حاصل مصدری داشته باشد و مقصود از آن مصنوعات باشند. ترجمه ای که برای حدیث آوردیم، بنابراین احتمال بود. در این صورت مقصود امام (ع) این است که از طریق مصنوعات و به واسطه ی آن ها بر وجود صانعِ آن ها دلیل آورده می شود. با توجّه نمودن به مصنوعات، صانع آن ها بر وجود صانعِ آن ها دلیل آورده می شود. با توجّه نمودن به مصنوعات، صانع آن ها اثبات می شود. مقدّم شدن جار و مجرور (بِصُنعِ الله) بر نوعی حصر دلالت می کند، یعنی این که تنها راه استدلال بر خدا و اثبات عقلانی او، از طریق مصنوعات است. به بیان ساده تر، تنها راه اثبات صانع، توجه به مصنوعیّت اشیاء می باشد. بنابراین از طریق مصنوعات – و فقط از این طریق – می توان به ضرورت وجود صانعی برای آن ها پی برد و نتیجه ای که در فصل حاضر مورد نظر می باشد، این است که با نظر در مصنوعات، اثبات صانع ضرورت عقلی پیدا می کند.

حدیث ۹: دلالت شاهد بر غائب

امام صادق (ع) در حدیثی از تنها راه استدلال بر خدا چنین تعبیر فرموده اند:

لَو لَم یَکُن الشّاهدُ دَلیلاً علَی الغائِبِ لَما کان لِلخَلقِ طَریقِ اِلی اِثباتِهِ تَعالی. (۱)

اگر شاهد، دلیلی بر غائب نمی بود، مخلوقات طریقی به اثبات خدای متعال نداشتند.

چنان که در شرح حدیث پیشین گذشت، مصنوعات، تنها راه اثبات صانع هستند. از آن جا که مصنوعات به نور علم و عقل برای ما مکشوف می شوند، می توان آن ها را «شاهد» تعبیر کرد و صانعی را که به هیچ وجه معلوم و معقول نمی شود، «غائب» دانست. به این ترتیب اثبات صانع، همان دلالت شاهد بر غائب است.

ص: ۱۵۴

۱- ۱.عوالی اللّئالی، ج۳، ص۲۸۶، خ۲۸.

فصل سوم: تباین میان صانع و مصنوع

حدیث ۱۰: لزوم عدم شباهت صانع با مصنوعات

در ادامه ی حدیث پنجم که در فصل گذشته از زبان مبارک امام صادق (ع) نقل کردیم، چنین آمده است:

و أن صـانِعَهم غیرُهم و لَیس مِثلَهم اذ کـانَ مِثلُهم شبیهـاً بِهِم فی ظـاهِرِ التّرکیبِ و التّألیفِ و فیما یَجری عَلَیهم مِن حُـدُوثِهِم بَعـدَ إذلم یَکُونُوا و تَنَقُّلِهِم مِن صِغَرٍ الی کِبَرٍ و سَوادٍ اِلی بَیاضٍ وقُوَّةٍ إلی ضَعفٍ وَاَحوالٍ مَوجُودَةٍ لاحاجَةَ بِنا اِلی تَفسیرِها لِبَیانِها و وُجُودِها. (۱)

و (چـاره ای نیست از) این که صـانع مصـنوعات غیر خود آن هـا باشـند و ماننـد آن هـا نباشـد زیرا اگر ماننـد آن ها باشـد، در ظاهر ترکیب و تـألیف شبیه آن هـا می شود و نیز از جهت حـدوث جاری در آن ها – پس از آن که نبودنـد – و انتقالشان از کوچکی به بزرگی و سیاهی به سپیدی و توانای به ناتوانی و احوال موجود (در مصنوعات) که به خاطر وضوح و وجودشان نیازی به بیان آن ها نداریم (شبیه آن ها می شود).

ص: ۱۵۵

۱- ۱.اصول کافی، کتاب التوحید، باب اطلاق القول بأنه شیء، قسمتی از حدیث۶.

در ای قسمت از حدیث شریف، امام (ع) بر لزوم مباینت میان صانع و مصنوعات استدلال کرده اند. ابتدای فرمایش ایشان این است که صانع اشیاء «باید» غیر آن ها و غیر شبیه به آن ها باشد. در حدیث پنجم که عبارت قبل از حدیث فعلی است، تعبیر امام (ع) چنین بود:

«فَلَم یَکُن بُدٌّ من اثباتِ الصّانِع لِوُجُودِ المَصنُوعینَ...» بنابراین عبارت «اَنَّ صانِعَهُم غیرُهم...» عطف بر «اثبات الصّانع...» شده است. در این صورت معنای فرمایش امام (ع) در حدیث فعلی این است که (عقلاً) چاره ای از این که صانع مصنوعات غیر آن ها باشد و شبیه به آن ها نباشد، نیست. در واقع به نور عقل در می یابیم که یکی دانستن صانع با مصنوعات و تشبیه به آن ها قبیح است و نباید به این امور معتقد شویم (هم باید «غیریّت» صانع و مصنوع را بپذیریم و هم عدم تشبیه میان آن ها را).

تعبیر «لیسَ مِثلَهم» به صراحت بر نفی تشبیه میان صانع و مصنوعات دلالت دارد. مراد ما از «مباینت» یا «تباین» هم چیزی جز همین عدم شباهت بین صانع و مصنوعات نیست. دلیلی که امام (ع) برای اثبات این امر آورده اند این است که اگر صانع شبیه به مصنوعات باشد، نشانه های مصنوعیّت در صانع هم راه پیدا می کند. سپس به عنوان نمونه، پنج نشانه ی مصنوعیّت را ذکر کرده اند که اگر هر یک از این ها در صانعِ مصنوعات باشد، پنج نشانه ی مصنوعیّت را ذکر کرده اند که اگر هر یک از این ها در صانعِ مصنوعات نیست. دلیلی که امام (ع) برای اثبات این امر آورده اند این است که اگر صانع شبیه به مصنوعات باشد، نشانه های مصنوعیّت در صانع هم راه پیدا می کند. سپس به عنوان نمونه، پنج نشانه ی مصنوعیت را ذکر کرده اند که اگر هر یک از این ها در صانعِ مصنوعات باشد، آن هم مصنوعی می شود که نیاز به صانع خواهد داشت. این پنج نشانه عبارتند از: ۱- ترکیب و تألیف ظاهری: مقصود این است که چیزی در ظاهر خود مرکّب از اجزاء یا تألیف یافته از چند چیز باشد. هر موجودی که ترکیب یافته از اجزاء باشد، نیازمند به آن ها می شود و در موجودیّت خود وابسته به آن اجزاء خواهد بود. این خود نشانه ی مصنوعیّت آن شی ء مرکّب است. ما این ترکیب و تألیف را در مصنوعات مشاهده می کنیم و اگر صانع آن ها هم این گونه باشد، ما این ترکیب و تألیف را در مصنوعات مشاهده می کنیم و اگر صانع آن ها هم این گونه باشد، مانند خود آن ها مصنوع خواهد شد.

۲-حدوث: یعنی موجود شدن پس از نبودن. حدوث یکی از نشانه های آشکار برای مصنوعیّت است. ما از وجود این ویژگی عقلاً به ضرورت وجود صانعی برای آن شیء حادث متنبّه می شویم. حال اگر آن صانع شبیه مصنوعات باشد، از جهت حدوث مانند

ص: ۱۵۶

ص: ۱۵۷

ص: ۱۵۸

ص: ۱۵۹

ص: ۱۶۰

ص: ۱۶۱

ص: ۱۶۲

ص: ۱۶۳

ص: ۱۶۴

ص: ۱۶۵

ص: ۱۶۶

ص: ۱۶۷

ص: ۱۶۸

ص: ۱۶۹

ص: ۱۷۰

ص: ۱۷۱

ص: ۱۷۲

ص: ۱۷۳

ص: ۱۷۴

ص: ۱۷۵

ص: ۱۷۶

ص: ۱۷۷

ص: ۱۷۸

ص: ۱۷۹

ص: ۱۸۰

ص: ۱۸۱

ص: ۱۸۲

ص: ۱۸۳

ص: ۱۸۴

ص: ۱۸۵

ص: ۱۸۶

ص: ۱۸۷

ص: ۱۸۸

ص: ۱۸۹

ص: ۱۹۰

....

از صفحه ۱۹۱ به بعد: که آن حدود، خود صانع را حد بزنند.

در این جا مناسب است اظهار نظر یکی از بزرگان را – با وجود وفاداری ایشان به مبانی فلسفه ی صدرایی – در این خصوص نقل کنیم تا مؤیّد و شاهدی بر بحث فعلی باشد.

ایشان در ذیل همین قسمت از خطبه ی امیرالمؤمنین (ع) می فرمایند:

ابتدای فرمایش امام (ع) مبتنی بر این حقیقت است که همه ی معانی و صفاتی که در ممکنات مشاهده می شود، اموری محدود هستند که محدود کننده ای آن ها را حد زده و صانعی آن ها را ساخته است که آن هم خداوند سبحان می باشد و چون حد، صُنع اوست، ساحت کبریایی اش منزّه از این حدود است، به همین دلیل صفاتی که او (صانع) به آن وصف می گردد، محدود به هیچ حدّی نمی باشد، هر چند که لفظِ ما از ادای آن قاصر باشد و هیچ معنایی وافی به بیان آن نباشد. (۱)(۲)

آنچه ایشان در این قسمت فرموده اند دقیقاً همان نتیجه ی مورد نظر ماست – هرچند که در ادامه ی عباراتشان به آن وفادار نمانده اند –! و عبارت آخر ایشان – که بسیار مهم و کلیدی است – در حقیقت نتیجه ی ضروری مطالب قبلی می باشد. اگر ساحت قدس ربوبی از هر حدّی منزّه باشد، لازمه اش آن است که هیچ لفظی بیانگر صفاتِ او نمی تواند از کلمه ی «معنی» همان مفهوم لفظ است. در واقع تصریح کرده اند که صفاتِ صانع با هیچ لفظ و معنایی قابل بیان و فهم نیست و این دقیقاً همان چیزی است که در صدد اثباتش هستیم.

حدیث ۳۱: تحدید، لازمه ی توصیف

امیرالمؤمنین (ع) در ادامه ی خطبه ی شریف خود که قسمتی از آن را تحت عنوان حدیث ۲۹ آوردیم، فرموده اند:

ص: ۱۹۱

۱- ۱.تفسیر المیزان، ج۶، ص ۱۰۰ و ۱۰۱: ترجمه ی عبارات علامه ی طباطبایی.

۲- ۲.عین عبارات المیزان این است: و اِن کان لفظنا قاصراً عنه و المعنی غیر وافٍ به. ایشان به همین مطلب وفادار نمانده اند!

مَن وَصَفَه فقد حَدَّهُ. (۱)

هر کس او (صانع متعال) را وصف نماید، محدودش کرده است.

هر صفتی برای هر مصنوع، حدّ و مرزی برای آن به شمار می آید. بنابراین اگر از همین صفات مصنوعات، برای صانع متعال مفهومی را انتزاع کنیم، آن مفهوم از حدّ و مرز خاصّی حکایت می کند که به همین دلیل قابل اسناد به صانع غیر محدود نمی باشد. پس لازمه ی اطلاق هر گونه وصفی بر صانع، محدود ساختن اوست.

در همین خصوص مرحوم علامه ی طباطبایی بیانی دارند که به عنوان تأییدی بر آنچه گفتیم، ترجمه ی عبارات ایشان را نقل می نماییم:

وقتی معرفت آدمی نسبت به خداوند به این پایه رسید و خدای تعالی آدمی را به چنین شرافتی مفتخر ساخت و او را تا درجه ی اولیاء و مقربین درگاه خود بالا برد، آن وقت است که با کمال بصیرت به عجز خود از معرفت حقیقی خدا پی برده و می فهمد که نمی تواند خدای را آن طوری که لایق کبریا و عظمت اوست توصیف کند! و نیز به خوبی درك می کند که هر معنایی که بخواهد خدا را به آن توصیف کند به طور کلّی معنایی است که آن را از مشهودات ممکن خود که همه مصنوع خدایند، گرفته و با همان ها خدای را توصیف کرده است. با این که این معانی عموماً صورت هایی هستند ذهنی و محدود و مقیّد، صروی هستند که با هم ائتلاف ندارند و یکدیگر را دفع می کنند، مثلاً علم و قدرت و حیات و رزق و عزّت و غنا و امثال این ها مفاهیمی هستند که هر کدام غیر دیگری است، و واضح است که علم، غیر قدرت است، و قدرت، غیر علم است، هر مفهومی خودش، خودش است، ما وقتی مفهوم علم را مثلاً به نظر آوریم، در آن لحظه از معنی قدرت منصرفیم، و در معنای علم، قدرت را نمی بینیم. و هم چنین وقتی معنای علم را از نظر این که وصفی است از اوصاف، تصوّر می کنیم، از ذاتی که متّصف است به آن غفلت داریم.

از این جا می فهمیم که این مفاهیم و این معلومات و ادراکات قاصر از اینند که با آفریدگار منطبق شوند، و او را آن چنان که هست حکایت کنند، لذا کسی که

ص: ۱۹۲

۱- ۱.نهج البلاغه صبحی صالح، خ۱۵۲، ص۲۱۲.

به درجه ی اخلاص رسیده خود را محتاج و ملزم می بیند که در توصیف خدای خود به نقص و عجز خود اعتراف کند، آن هم چه نقصی؟! نقصی علاج ناپذیر و عجزی غیر قابل جبران، و نیز خود را ناچار می بیند راهی را که تاکنون در این وادی پیموده به عقب برگردد، و از هرچه که تاکنون به خدا نسبت داده استغفار کند و آن اوصاف را از او نفی نماید، و در نتیجه خود را سرگردان در چنان حیرتی ببیند که خلاصی از آن نیست.

مفاهیمی که در کلام علامه ی طباطبایی به عنوان مثال ذکر شده اند، همگی بر کمالات مخلوقات دلالت می کنند و در عین حال هر یک حدّ و مرز خاصّی را معیّن می کنند که غیر از حدّ دیگر است. مفهوم علم شامل قدرت نمی شود، مفهوم قدرت، علم را در بر نمی گیرد و هر کدام از این دو هم شامل موصوف (عالم و قادر) نمی شوند. پس هر یک از صفات کمالیّه یک حدّ ذاتی دارند که لازمه ی مفهوم داشتن آن هاست. تا هر کجا که مفهوم «علم» صادق باشد، محدودیت ذاتی آن هم – که آن را از «قدرت» متمایز می کند – باقی است و تا هر جا که مفهوم «قدرت» صادق باشد، حدّ ذاتی آن – که از «علم» جدایش می سازد – باقی می ماند و هم چنین است مفاهیم دیگر که هر یک حدِّ ذاتی خود را دارند.

حاقّ فرمایش علامه ی طباطبایی این است که تا هر جا بخواهیم با مفاهیم، خالق متعال را توصیف نماییم، او را محدود به حدودِ همان مفاهیم کرده ایم. پس اگر نخواهیم صانع محدود شود، باید از توصیفِ او و اطلاق مفاهیم بر او دست بکشیم. اینجاست که فرموده اند: اگر کسی به درجه ی اخلاص رسیده باشد، ناچار به نقصی علاج ناپذیر و عجزی غیر قابل جبران در توصیف خالق متعال اعتراف می کند و آنچه را که پیش از رسیدن به مرحله ی اخلاص برای او اثبات نموده بود، نفی می نماید و در حیرتی سرگردان می شود که هیچ راه فراری از آن ندارد.(۱) (۲) توجه شود که ایشان عجز از

ص: ۱۹۳

۱- ۱.ترجمه ی تفسیر المیزان، ج۶، ص۱۳۷و۱۳۸.

۲- ۲.عین عبارت علامه ی طباطبایی این است: فَیَعُودُ فَیَنفی ما اَثبَتَهُ و یَتیهُ فی حَیرةٍ لا مَخلَصَ مِنها المیزان: ج۶، ص۹۸.

ص: ۱۹۴

توصیف را جبران ناپذیر دانسته اند، یعنی به هیچ وجه نمی توان از آن عدول و صرف نظر کرد. حیرت مذکور برخاسته از این حقیقت است که با هیچ مفهومی نمی تواند از خالق خویش گزارش دهد و با این که نمی تواند وجود او را انکار نماید، اما هیچ توصیفی را هم شایسته و در خور او نمی داند. ما در فصل آینده این حیرت را که «وَلَه» هم نامیده می شود، توضیح کافی خواهیم داد.

حدیث۳۲: اشتراک در لفظ و اختلاف در معنای صفات

اشاره

حدیث جامعی را مرحوم کلینی از وجود مقدّس امام هشتم (ع) نقل فرموده که قسمتی از آن چنین است:

إنّما سُمِّیَ اللّهُ تَعالی بِالعِلم بِغَیرِ عِلمٍ حادِثٍ عَلِمَ به الاشیاءَ... مِمّا لو یَحضُرهُ ذلک العلمُ و یَغیبُه کانَ جاهلاً ضعیفاً کما أنّا لَو رَأَینا عُلَماءَ الخَلقِ إنّما سُمُّوا بِالعِلمِ لِعِلمٍ حادثٍ إذ کانوا فیه جَهَلَةً و رُبَما فارَقَهُم العِلمُ بالأشیاءِ فَعادوا اِلَی الجَهلِ و إنّما سُمِّیَ اللّهُ عالِماً لأنّه لایَجهَلُ شَیئاً فقد جَمعَ الخالِقَ و المخلوقَ اسمُ العالِمِ و اختَلَفَ المَعنی علی ما رَأَیتَ. (۱)

خدای متعال موصوف به علم گردیده نه به سبب علم حادثی که اشیاء را با آن شناخته باشد... به طوری که اگر آن علم نزدش حاضر نبوده و از او غایب شود، نادان و ناتوان گردد. چنان که ما اگر عالمان از مخلوقات را ببینیم، صرفاً به سبب علمی حادث، موصوف به علم شده اند؛ به خاطر این که در آن موارد (که اکنون عالم هستند) جاهل بوده اند و چه بسا علم به اشیاء از آنان جدا شود و به نادانی بازگردند ولی خداوند تنها از این رو عالم نامیده شده که نسبت به هیچ چیز جاهل نیست. پس خالق و مخلوق در نام «عالم» مشترک هستند ولی از جهت «معنی» اختلاف دارند، چنان که ملاحظه نمودی.

در این حدیث شریف به تفاوت علم خالق و مخلوق در «معنی» اشاره شده است.

ص: ۱۹۵

۱- ۱.اصول کافی، کتاب التوحید، باب آخر و هو من الباب الاوّل، ح۲/ توحید صدوق، باب ۲۹، ح۲، ص۱۸۸.

کلمه ی «معنی» همان طور که در بخش گذشته توضیح دادیم (۱) ، به واقعیّت خارجی ای که لفظ از آن حکایت می کند، اطلاق می شود. بنابراین معنای «علم» یعنی واقعیت خارجی آن که در مورد خالق و مخلوق با یکدیگر متباین هستند. علم مخلوقات حادث است و علم خالق غیر حادث. مخلوقات مالک علمی هستند که به آن ها «داده شده است». ذاتاً (یعنی به ذاتِ خود) آن علم را نداشته اند و هر آن برای عالم بودن، محتاج تملیکِ آن هستند. گاهی هم علم را از دست می دهند (یا به تعبیر دقیق تر دیگر به آنان تملیک نمی شود) و به نادانیِ ذاتی خود بازمی گردند. عالم بودن همه ی مصنوعات به همین صورت است و وجود علمی که حادث نباشد، برای مخلوقاتی که حادث هستند، قابل فرض نیست. پس معنای «علم» در مخلوقات، همین عالم بودن عین نقص و نوعی مصنوعیّت می باشد و ما هیچ توصیفی از علم حادث نداریم. در فرمایش امام رضا (ع) هم ملاحظه می شود که علم مخلوقات را توضیح داده اند ولی در مورد خالق فرموده اند: بِغَیرِ علم حادثٍ...، یعنی صرفاً یک گزارش سلبی و تنزیهی از آن داده اند؛ این که عملش حادث نیست. اما این که چگونه هست؟ هیچ توضیحی نداده اند چون اصولاً قابل توضیح و توصیف هم نیست، بنابراین قدر مسلّم این است که «معنای» علم خالق با معنای علم مخلوقات متفاوت و بلکه متباین است. تباین به معنای عدم مشابهت است و چون علم مخلوقی حادث و مصنوع است، علم خالق هیچ شباهتی با آن ندارد. به بیان دیگر علم حادث و غیر آن هیچ وجه اشتراکی در حقیقت خود ندارند و مسمّای «عالم» در خالق و مخلوق با یکدیگر متفاوت و بلکه متباین هستند. این جاست که مقصود امام هشتم (ع) که فرمودند: «فَقَد جمعَ الخالقَ و المخلوقَ اسمُ العالمِ و اختلف المعنی» روشن می شود. اختلاف معنی در عبارت امام (ع) به اختلاف در حقیقت و واقعیّت علم خالق و مخلوق مربوط می شود. این تعبیر با اصطلاح «اشتراک معنوی» و عدم «اشتراک معنوی» در لسان فلاسفه و اهل منطق متفاوت

ص: ۱۹۵

۱- ۱.فصل ششم از بخش اول، عنوان «تفاوت میان معنی و مفهوم یک لفظ».

است. آن ها معنی را با مفهوم لفظ یکی می گیرند و لذا اشتراک معنوی در اصطلاح رایج فلسفه و منطق به معنای اشتراک در مفهوم لفظ است. با این اصطلاح اگر علم خالق و مخلوق مفهوم واحد داشته باشند، علم برای آن ها مشترک معنوی در همان مفهوم واحد خواهد بود. اما وحدت یا اشتراک «معنی» - با توجه به معنای لغوی آن که ما به کار می بریم – وقتی است که «ما بازاء» و حقیقت خارجیِ آن ها مشترک و واحد باشند. با این ترتیب چون واقعیّت علم حادث و غیر آن با هم متباین هستند، تعبیر «اختلف المعنی» در مورد علم خالق و مخلوق صادق می باشد.

بررسی فرض اشتراک مفهومی بین صفات خالق و مخلوق

اما مفاهیم آن ها چطور؟ آیا می توانیم با وجود تباین در معانی آن ها، مفهوم واحدی از علم خالق و مخلوق داشته باشیم؟ پاسخ ما روشن است که عقلاً ـ چنین چیزی محال است. همان طور که در بخش اول کتاب (۱) گفتیم، مفاهیم برگرفته از معانی هستند و لذا مفاهیمی که از مخلوقات گرفته شده اند، صرفاً بر همان حوزه قابل اطلاق هستند. ما هر گونه تصوّری که از «علم» در ذهن بیاوریم، اگر اصلِ آن را از مخلوقات گرفته باشیم، بر چیزی غیر از علم حادث دلالت نمی کند. از این رو با الفاظی مانند «عالم» که مفهومشان از مخلوقات اخذ شده است، نمی توانیم از خالق گزارش بدهیم.

به عبارت دیگر لفظِ «عالم» با مفهومش بر یک معنای مخلوقی (علم حادث) دلالت می کند و به همین دلیل آن لفظ و مفهوم را نمی توانیم بر خالق (که علم حادث ندارد) اطلاق نماییم. پس وقتی صانع متعال را «عالم» می نامیم، چه معنایی را قصد می کنیم و این لفظ چه مفهومی دارد؟

پاسخ را می توانیم از متن فرمایش امام رضا (ع) استفاده کنیم که فرمودند: عالم نامیدنِ صانع به این دلیل است که او نسبت به هیچ چیز جاهل نیست. این بیان نشان می دهد که حدّاکثر فهمِ ما از آن صفاتی که به خالق نسبت می دهیم، تنزیه

ص: ۱۹۶

۱- ۱.فصل ششم تحت عنوان: توحید صانع متعال.

اوست. تنزیه یعنی نفی معانی مخلوقی از خالق و بیش از این، هیچ معنای اثباتی را نمی توانیم به خالق نسبت بدهیم. با این ترتیب مفهوم «عالم» برای او یعنی کسی که جهل ندارد (لایَجهَلُ شیئاً)، اما این لفظ با مفهومش هیچ معنی و ما بازائی جز خود ذات صانع متعال ندارد. یعنی غیر از واقعیّت خالق، هیچ معنا و مقصد دیگری برای صفاتی از قبیل «عالم» که بر او اطلاق می کنیم، وجود ندارد. لذا صفات مختلف برای صانع متعال، همگی بر یک معنی (مقصود) دلالت می کنند که آن خود ذات مقدّسش است ولی هر یک از این صفات با مفاهیم مختلفِ خود، او را از جهات مختلف تنزیه می کنند. وقتی او را «عالم» می نامیم، از جهل تنزیهش می کنیم. وقتی «قادر» می خوانیم، از عجز منزّهش می داریم و... پس مفاهیم این الفاظ با هم متفاوتند ولی معنی و مقصود همه یکی و آن هم خود ذات است. البته همان طور که در قسمت عقلی همین بحث (در فصل ششم از بخش گذشته) اشاره شد، این معنای واحد ارتباطی با مفاهیم متعدّدی که برای تنزیه او به کار می بریم، ندارد و این مطلب هیچ نمونه ای در مخلوقات ندارد و مختصّ به صانع متعال است.

حال با توجه به این توضیحات، آیا می توانیم یک حدّ مشترکی در مفاهیمی که به خالق و مخلوق نسبت می دهیم، پیدا کنیم؟ مثلاً آیا می توانیم مفهوم «جاهل نبودن» را یک وجه جامع میان خالقِ عالم و مخلوق عالم بدانیم؟ اگر چنین باشد، آن گاه به نوعی اشتراک مفهومی بین صفات خالق و مخلوق خواهیم رسید، بدون آن که اشتراک و وحدت معنی بین آن ها وجود داشته باشد.

در پاسخ باید بگوییم که صحت این امر بستگی دارد به این که مفهوم «جاهل نبودن» را چگونه به مخلوقی چون انسان نسبت بدهیم. اگر بتوانیم این مفهوم را صرف نظر از معنای آن به انسان نسبت دهیم، آن گاه پذیرش یک مفهوم مشترک در لفظی که بر خالق و مخلوق اطلاق می کنیم، قابل قبول می شود. ولی اگر نتوانیم مفهوم آن را جدا از معنایش لحاظ کنیم، فرض اشتراک در مفهوم منتفی می شود. توضیح مطلب این است که ما وقتی انسان را «عالم» می نامیم، معمولاً با اطلاق این لفظ می خواهیم از وجود

ص: ۱۹۷

یـک معنای مخلوقی و حادث در او خبر بـدهیم. در این صورت چه مفهوم اثباتی برای آن در نظر بگیریم و چه مفهوم سـلبی (جاهل نبودن) هر دو مفهوم حکـایت از یـک معنـای مخلوقی دارنـد. در این صورت قطعـاً اشتراک مفهومی بین صـفت «عالم» برای خالق و مخلوق نمی توانیم قائل شویم.

اما اگر از لفظ «عالم» و «غیر جاهل» صـرفاً نفی نادانی فهمیـده شود و کاری به چگونگی تحقّق آن در مخلوق (ماننـد انسان) و خالق نداشـته باشیم، در آن صورت یک مفهوم مشترک تنزیهی وجود خواهد داشت که در هر دو صدق می کند و آن «نفی جهل» است. نکته ی بسیار مهم در این جا همان شـرطی است که در ابتدا اشاره کردیم؛ یعنی این که بتوانیم مفهوم سلبی نفی جهل را صرف نظر از معنـایی که بر آن اطلاـق می شود (معنـای مخلوقی و حـادث)، لحـاظ کنیم. تنها وقتی این شـرط رعایت شود، می توانیم از نوعی اشتراک در مفهوم تنزیهی سـخن بگوییم و در غیر این صورت به تشبیه خالق به مخلوق گرفتار خواهیم شد. چون به طور معمول این شرط رعایت نمی شود، قول به اشتراک مفهوم بین صـفات خالق و مخلوق منتهی به تشبیه می شود و تنها اگر به وجود این محـذور، عنایت قبلی وجود داشته باشد، می توان خود را از افتادن در ورطه ی تشبیه حفظ نمود.

بنـابراین فقـط کسـانی که با ظرایف این بحث آشـنایی کامل داشـته باشـند و بداننـد که چگونه می توان از خطر تشبیه مصون مانـد، خواهنـد تـوانست از اشـتراک مفهـوم سـلبی بین صـفات خـالق و مخلـوق سـخن بگوینـد. امـا غیر این هـا بـدون تـوجه و به صـورت ناخودآگـاه از اشتراک در مفهوم (حتّی به صورت سـلبی) به اشتراک در معنی و حقیقت مشترک بین خـالق و مخلوق در می غلتنـد. لـذا سـخن گفتن از تعبیرِ اشتراک مفهومی (بین صـفات خالق و مخلوق) نیاز به توجّه تفصـیلی به همه ی آنچه در این خصوص بیان شد، دارد و بدون این توجّه نباید به آن تفوّه نمود.

ص: ۱۹۸

حدیث ۳۳: مفاهیم تنزیهی برخی از صفات صانع متعال

حدیث جامعی از ابوهاشم جعفری از حضرت جوادالائمّه (ع) نقل کرده که قمستی از آن چنین است:
قولُکَ: اِنَّ قدیرٌ خَبَّرتَ إنّه لا یُعجِزُهُ شَیٌ فَنَفَیتَ بِالکَلِمَةِ العَجزَ و جَعَلتَ العَجزَ سِواهُ و کذلِکَ قَولُکَ: عالمٌ إنَّما نَفَیتَ بِالکَلِمَةِ الجَهلَ وَ جَعَلتَ الجَهلَ سِواهُ ... فقالَ الرَّجُلُ: فَکَیفَ سَمَّینا رَبَّنا سَمیعاً؟ فقال (ع): لِأَنَّهُ لا یَخفی عَلَیه ما یُدرَکُ بِالَاسماعِ وَلم نَصِفهُ بالسَّمعِ المَعقُولِ فی الرَّأسِ و کذلک سَمَّیناه بَصیراً لأَنَّه لا یخفی علیه ما یُدرَکُ بِالَابصارِ مِن لَونٍ أو شَخصٍ أو غیرِ ذلک ولم نَصِفهُ بِبَصَرِ لَحظَةِ العَینِ. [(۱)]

این که خداوند را «قدیر» می خوانی، از این که هیچ چیز او را ناتوان نمی کند، خبر داده ای. پس با این کلمه (قدیر) ناتوانی را نفی کرده و عجز را غیر او قرار داده ای و هم چنین این که می گویی (خداوند) عالم است، با این کلمه (عالم) فقط نادانی را نفی کرده و جهل را غیر او قرار داده ای... آن مرد گفت: پس چگونه پروردگامان را سمیع (شنوا) می نامیم؟ حضرت فرمودند: چون آنچه با گوش ها درک می شود، بر او مخفی نمی ماند و (با سمیع نامیدن به این صورت) او را به داشتن شنوایی که در سر معلوم است، توصیف نکرده ایم. و هم چنین او را بصیر (بینا) نامیده ایم، به خاطر این که همه ی رنگ ها و اشخاص و غیر این ها که با چشم درک می شوند، بر او مخفی نیستند و (با این ترتیب) او را به بینایی نگاه چشم توصیف نکرده ایم.

در این حدیث مفاهیم چهار لفظ رایج را که به خدای متعال نسبت می دهیم، توضیح داده اند؛ تا روشن شود که از اسناد این صفات به خداوند، تشبیه لازم نمی آید. امام جواد (ع) این چهار صفت را با همان معیاری که پدر بزرگوارشان در حدیث گذشته، توضیح داده بودند، به صورت تنزیهی معنا فرموده اند. به این ترتیب وقتی خالق متعال را «قادر» می نامیم، او را از «عجز» تنزیه می کنیم و هنگامی که او را «عالم»

ص: ۱۹۹

۱- ۱.اصول کافی، کتاب التّوحید، باب معانی الاسماء و اشتقاقها، حدیث ۷.

می خوانیم، از «جهل» تنزیهش می نماییم. «سمیع» و «بصیر» دانستن او هم صرفاً به این معناست که هیچ یک از شنیدنی ها (اصوات) و دیدنی ها از او مخفی نیست. در حقیقت او را از این که صدایی یا چیزی که قابل دیدن باشد، از او مخفی بماند، تنزیه می کنیم. در ادامه ی حدیث مفاهیم دو صفت دیگر که به صانع متعال نسبت می دهیم (لطیف و قوی) به همین صورت بیان شده اند و در پایان حدیث، لزوم نفی تشبیه از ذات مقدّس پروردگار را مبنای بحث دانسته اند. با این ترتیب روشن است که اگر بخواهیم به ورطه ی تشبیه صانع به مصنوعات گرفتار نشویم، باید الفاظی را که به صانع متعال نسبت می دهیم، صرفاً برای تنزیه او از نقایص باشد و هیچ بار توصیفی و اثباتی نداشته باشد.

حدیث ۳۴: مالک غیر مملوک و عالم غیر متعلّم

یکی از سخنان گهربار مولی الموحدین امیرالمؤمنین (ع) در بحث تنزیه صانع متعال این است:
کُلُّ مالكٍ غیرَه مَملوكٌ و کُلُّ عالِمٍ غیرَه مُتَعَلِّمٌ. (۱)
هر مالکی جز او مملوك و هر عالمی جز او (خداوند) متعلّم است.
ما مخلوقات مالك کمالات مختلفی از قبیل علم و قدرت می شویم، اما درعین مالك بودن، مملوك هستیم؛ یعنی مالك و صاحب اختیاری داریم که همان خالف ماست. پس هر چند که هم خود و هم خالقِ خود را مالك می نامیم، ولی این دو مالکیت شباهتی با یکدیگر ندارند. ما «به خود» مالك چیزی نشده ایم و آنچه که مالك شده ایم نیز از خودمان نیست. همه ی ما می یابیم که بدون قدرت و اختیاری مالكِ کمالاتی شده ایم که هیچ کدام از خودمان نیستند. اختیارِ داشتن و نداشتن و این کمالات به دستِ ما نبوده و نیست و به تعبیر زیبای امیرالمؤمنین (ع) ما در عین مالکیّت، خود را «مملوك» می یابیم؛ یعنی وجدان می کنیم که به هیچ وجه در هیچ یک از کمالات روی پای خود متّکی به خود نیستیم.
ص: ۲۰۰

۱- ۱.نهج البلاغه، ح۶۵.

مهم این است که تلقّی ما از مالکیت، فقط به همین صورتی است که خود وجدان می کنیم و از «مالک» و «مالکیت» جز آنچه در خود و امثال خود می یابیم، تصوّر دیگری نمی توانیم داشته باشیم. اما از طرف دیگر به حکم عقل می دانیم که نباید مالکیت خالق عالم را مانند خود بدانیم. او مالکی است که مملوک نیست و مالکیتش به خودش است. اما هیچ گونه تصوری از نحوه و سنخ مالکیتِ به خود، نداریم. اینجاست که می یابیم هیچ مفهوم اثباتی از مالک بودنِ او نداریم و باید صرفاً از نحوه ی مالکیت خود و امثال خود تنزیهش نماییم و بس.

صفت دیگری که به صانع عالم نسبت می دهیم «عالم» است. ما او را به این خصوصیت متّصف می سازیم با این که می دانیم که هر عالمی در عالَم مخلوقات، علم را کسب کرده و از طریق تعلّم مالکِ آن شده است. ما در مصنوعات نمی توانیم عالِمی را فرض کنیم که متعلّم نبوده باشد، یعنی علم خو را از دیگری نگرفته باشد. پس خداوند را عالِم می نامیم با توجه به این ویژگی که علمش را از غیر خود نگرفته باشد. پس خداوند را عالِم می نامیم با توجه به این ویژگی که علمش را از غیر خود نگرفته است و می دانیم که از چنان علمی هیچ تصوّری نداریم. پس حدّاکثر کاری که می توانیم انجام دهیم، تنزیه عالِم بودنِ او از ویژگی های مخلوقی علم خودمان است.

ملاحظه می شود که ما نمی توانیم از هیچ یک از این دو ویژگی صانع متعال (مالک و عالم بودن) توصیفی ارائه کنیم. مالک غیر مملوک و عالم غیر متعلّم برای ما قابل توصیف نیست و باید هم چنین باشد. در واقع امیرالمؤمنین (ع) با بیانِ این دو ویژگی (مملوک و متعلّم نبودنِ) صانع متعال، ما را به توصیف ناپذیری او ارشاد فرموده اند.

حدیث ۳۵: معنای لطیف بودن صانع متعال

فتح بن یزید جرجانی به امام رضا (ع) عرض می کند: «اللّطیف الخبیر» نامیدن خداوند را برای من تفسیر کنید، من می دانم که لطیف بودن او غیر از لطیف بودن مخلوقات است، چون باید بین خالق و مخلوق فرق باشد. اما دوست دارم که این معنا را برایم شرح دهید. حضرت در پاسخ فرمودند:

ص: ۲۰۱

یا فَتح إنّما قُلنا: اللّطیف لِلخلقِ اللَّطیف و لِعِلمِهِ بِالشَّئِ اللّطیفِ اَلا تری... اِلی اَثَرِ صُنعِهِ فی النَّباتِ اللَّطیفِ و... (۱)

ای فتح! ما او را لطیف می دانیم فقط به دو جهت: یکی به خاطر (وجود) مخلوقات لطیف و دوم علم او به شیء لطیف، آیا اثر صُنع او را در گیاه لطیف و... نمی بینی؟

امام (ع) برای لطیف نامیدن خداوند دو وجه ذکر فرموده اند: یکی این که چون مخلوقات لطیف دارد، او را لطیف می نامیم و دوم به این دلیل که به اشیاء لطیف علم و آگاهی دارد. ایشان در ادامه ی فرمایش خود مثال هایی از اشیاء لطیف مانند پشه و غیر آن بیان فرموده اند تا مراد خود را روشن تر فرمایند. از پاسخ حضرت به سؤال فتح می فهمیم که لطیف نامیدن صانع متعال موجب شباهتِ ذاتی میان او و مصنوعات نمی شود.

لطیف بودن مخلوقات صفتی در آن هاست که توضیحی درباره ی نحوه ی وجود آن ها می دهد و سنخِ آن ها را بیان می کند ولی لطیف بودن خالق به اعتبار مخلوقاتِ اوست. هر دو جهتی که امام رضا (ع) در وجه تسمیه ی لطیف برای خداوند بیان فرموده اند، به مخلوقات الهی بر می گردد و هیچ کدام موجب وجود اشتراک و شباهتی میان ذاتِ خالق با مخلوقات نمی شود. نتیجه ای که از این حدیث شریف می گیریم، این است که اوّلاً اصل مباینت میان خالق و مخلوق همواره حاکم و برقرار است و هیچ لفظ مشترکی که برای خالق و مخلوقات به کار می بریم، نباید به گونه ای معنا شود که به این اصل لطمه وارد کند. ثانیاً برخی از صفاتی که به صانع متعال نسبت می دهیم، از جهتی ناظر به صُنع و فعلِ اوست و ربطی به ذات مقدّسش ندارد. «لطیف» از این گونه صفات است که با عنایت به وجود مخلوقات لطیف به خالقِ آن ها نسبت داده می شود این دو نتیجه تأکید دیگری بر توصیف ناپذیری صانع متعال است که در این فصل بر آن تأکید می ورزیم.

ص: ۲۰۲

۱- ۱.اصول کافی، کتاب التوحید، باب آخر و هو من الباب الاوّل، حدیث۱.

حدیث ۳۶: صانعِ «لا مِن شیء» و عالم بدون شبیه

امیرالمؤمنین (ع) وقتی خواستند مردم را برای بار دوم به جنگ با معاویه تشویق کنند، خطبه ای ایراد فرمودند که بخشی از آن چنین است:

کُلُّ صانِعِ شَیءٍ فَمِن شیءٍ صَنَعَ وَاللَّهُ لا مِن شَیءٍ مَا خَلَقَ وَکُلُّ عَامٍ فَمِن بَعدِ جَهلٍ تَعَلَّمَ و اللهُ لَم یَجهَل وَلَم یَتَعَلَّم أَحاطَ بِالأَشیَاءِ عِلماً قَبلَ کَونِها فَلَم یَزدَدَ بِکَونِهَا عِلماً عِلمُهُ بِهَا قَبلَ أن یُکَوِّنَهَا کَعِلمِهِ بَعدَ تَکوِینِهَا. (۱)

هر سازنده ی چیزی، «از چیزی» ساخته ولی خداوند آفریده هایش را «نه از چیزی» ساخته است و هر عالمی پس از نادانی علم را فرا گرفته ولی خداوند نادان نبوده و علمی نیاموخته است. قبل از وجود اشیاء به آن ها احاطه ی علمی داشته، پس با وجود آن ها علمش فزونی نیافته است. علم او به اشیاء پیش از آن که آن ها را خلق کند، همچون علم او به آن ها پس از آفریدنِ آن هاست.

این حدیث شریف از دو قسمت تشکیل شده که هر یک مطلب بسیار مهمّی در بحث توصیف ناپذیری صانع متعال است. قسمت اول مربوط به صفاتِ فعل خداوند است که در این جا صفت «صانع» را مطرح فرموده اند. در بخش اوّل کتاب درباره ی این گونه صفاتِ پروردگار توضیحات وجدانی بیان گردید. (۲) در آن جا روشن شد که صانعیّت مخلوقات «مِن شی ء» است و به همین دلیل عین نیازمندی آن هاست و صانع بودن خداوند «لا مِن شیء» است که نحوه ی آن برای ما غیر قابل درک و فهم نمی باشد. از این جا پی می بریم به این که صانع بودن پروردگار برای ما قابل درک و فهم نمی باشد. از این جا پی می بریم به این که صانع بودن پروردگار برای ما غیر قابل بیان و توصیف است.

قسمت دوم حدیث تأکیدی است بر نکته ای که در ذیل احادیث گذشته (حدیث ۳۱و۳۳) توضیح دادیم، علاوه بر بیان نکته ی جدیدی که توجه به آن اصل مطلب را بهتر تبیین می کند. آن نکته ی پیش گفته این است که عالم بودن مخلوقات، مبتنی بر جهل

ص: ۲۰۳

۱- ۱.اصول کافی، کتاب التوحید، باب جوامع التّوحید، حدیث۱.

۲- ۲.بخش اوّل، فصل چهارم، تحت عنوان «معنای تنزیهی صفات فعل صانع متعال».

ذاتی می باشد که از طریق تعلم برایشان حاصل می شود، اما صانع متعال ذاتاً جاهل نبوده و علمش نیاز به تعلم ندارد. اما نکته ی جدید حدیث، توجه دادن به این حقیقت است که علم صانع به مصنوعات، قبل و بعد از آفرینش آن ها تفاوت نمی کند. این مطلب فرقِ بسیار روشنی میان علم خالق و علم مخلوقات است. ما در عالم مصنوعات نمی توانیم علمی را فرض کنیم که قبل و بعد از پیدایش معلومات تفاوتی نکند. چنین چیزی برای ما در حوزه ی مخلوقات قابل تصوّر نیست و همین شاهد خوبی است بر این که خداوند را نمی توانیم از سنخ علم حضوری (به اصطلاح فلاسفه) بدانیم. (۱) این نکته نشانه ی روشنی بر توصیف ناپذیری صانع متعال در ذات و صفاتش می باشد.

حدیث ۳۷: نفی معنای مخلوقات از خالق

وقتی امیرالمؤمنین (ع) در مسجد کوفه تشریف داشتند، فردی – که گویا از یهودی شدگان اهل یمن بود – برمی خیزد و می گوید: ای امیرالمؤمنین، خالق خود را برای ما توصیف کن و صفاتش را بیان کن به طوری که گویی او را می بینیم و به او می نگریم!

ص: ۲۰۴

۱- ۱.صدرالمتألهین تصریح کرده است که علم تفصیلی خداوند عین وجودات معلول های اوست:

فَمَجعولاتُه بِعَینها معلوماتُه فهی بِعَینِها عُلُومُه التَفصیلیةُ لا مَحالةُ اسفار اربعه، ج۶، ص ۲۳۰و۲۳۱.

مرحوم علامه ی طباطبایی هم در بحث علم حق، نظیر همین مطلب را با این عبارت آورده اند:

فهی الموجودات مَعلُومةٌ له فی مَرتَبَةِ وُجُوداتِها عِلماً حضوریّاً اَمّا المُجَرَّدة منها فبأنفُسِها و أمّا المادیّة فَبِصُوَرِها المُجَرَّدةَ نهایة الحکمة، ص ۲۵۴.

از این تصریحات برمی آید که وجود موجودات امکانی عین علم واجب الوجود به آن هاست که البته مرحوم علامه ی طباطبایی حساب مجردات را از مادیات جدا کرده اند. علت این تفکیک آن است که از نظر ایشان علم فقط به مجردات تعلّق می گیرد ولی در بحث فعلی ما این تفکیک تأثیری ندارد. سخن ما این است که علم تفصیلی معلول ها پس از صدور معلول از علّت معنا پیدا می کند و پیش از آن از علم تفصیلی نمی توان سخن گفت چه خود موجودات مجرد معلوم حق باشند و چه صور مجرده ی مادیات. بنابراین هر چند فیلسوفان صدرایی علم به ذات را در مرتبه ی ذات علم اجمالی در عین کشف تفصیلی به معلول های ذات می دانند ولی علاوه بر آن یک علم تفصیلی در مرتبه ی معلول های ذات هم قائلند. علامه ی طباطبایی علم اول اجمالی را علم قبل از ایجاد و دومی تفصیلی را علم بعد از ایجاد می نامند نهایة الحکمه، ص۲۵۴. با این ترتیب علم خداوند به ممکنات قبل و بعد از ایجاد آنها یکسان نیست، چون علم تفصیلی فقط پس از ایجاد مطرح می گردد. یکسانی علم خداوند قبل و بعد از خلقت اشیاء غیر از حدیث مورد بحث در احادیث دیگری هم مورد تأکید قرار گرفته است. رجوع کنید به توحید صدوق، باب ۱۱، حدیث۱۲و۱۳.

حضرت در پاسخ او خطبه ای ایراد فرمودند که در آن به تسبیح و تعظیم خدای عزّوجل پرداختند. یکی از جملات ایشان در آن خطبه چنین است:

فمعانِی الخَلقِ عنه مَنفِیَّةٌ. (۱)

معانی مخلوقات از او (صانع متعال) نفی می شود.

«معانی الخلق» در فرمایش امیرمؤمنین (ع) یعنی ویژگی ها و خصوصیّات مخلوقات که شامل همه ی نقایص و کمالات آن ها می شود. اگر معنای لغوی «معانی» را در نظر بگیریم، یعنی همه ی آنچه را که در خلق مقصود و مدّنظر می تواند باشد، باید از خالق متعال نفی کنیم و این نفی حاصلی جز تنزیه او ندارد. بنابراین الفاظی که برای صانع به کار می بریم، همگی در این که یک سری معانی مخلوقی را از او نفی می کنند، مشترک هستند.

حدیث ۳۸: منع سخن گفتن درباره ی صانع متعال

این حدیث در ذیل آیه ی شریفه ی:

«و أن اِلی رَبِّکَ المنتهی» (۲)

و این که به پروردگارت ختم می شود.

وارد شده است. امام صادق (ع) فرمودند:

اذا انتَهی الکلامُ اِلَی اللهِ عَزَّوجَلَّ فَأمسِکُوا. (۳)

هرگاه سخن به خدای عزّوجلّ منتهی شد، (از سخن گفتن) امساک کنید.

این فرمایش امام (ع) یک نوع نهی ارشادی است که تأکیدی بر حکم عقل در این مورد می باشد. مفاد آن این است که اگر درباره ی ذات خداوند سخن بگویید، به ضلالت و گمراهی می افتید. پس برای مصونیّت از این خطر باید وقتی کلام به خداوند رسید، از

ص: ۲۰۵

۱- ۱.توحید صدوق، باب۲، ح۳۴، ص۷۹.

۲- ۲.سوره ی نجم، آیه ی ۴۲.

۳- ۳.توحید صدوق، باب۶۷، ح۹، ص۴۵۶.

سخن گفتن بپرهیزد. روشن است که مراد از سخن گفتنِ ممنوع، این است که با الفاظی که شایسته ی شأن ربوبی و قدس الهی نیست، درباره ی او اظهار نظر گردد. پس اگر در هنگام سخن گفتن از صانع متعال به تنزیه او اکتفا کنیم و از آن حد فراتر نرویم، به امر امام (ع) عمل کرده ایم؛ زیرا «تنزیه» اصلاً مصداق سخن گفتن درباره ی ذات صانع نیست، بلکه در حقیقت نوعی جلوگیری از کلام درباره ی اوست.

ص: ۲۰۶

فصل ششم: خروج صانع متعال از حدّین (حدّ تعطیل و حدِّ تشبیه)

حدیث ۳۹: اخراج صانع از دو جهت مذموم

حدیثی را هشام بن حکم از امام صادق (ع) خطاب به یک فرد منکر خدا نقل کرده که قسمتی از آن چنین است:

لابُدَّ مِن اِثباتِ صانِعِ الاَشیاءِ خارجٍ مِنَ الجَهَتَینِ المَذمُومَتَینِ اِحدیهُما النَّفیُ اِذ کانَ النَّفیُ هو الاِبطالَ و العَدَمَ و الجَهَةُ الثّانِیَةُ التَّشبیهُ اِذ کانَ التَّشبیهُ مِن صِفَةِ المَخلُوقِ الظّاهِرِ التَّرکیب و التّألیفِ. (۱)

چاره ای از اثبات صانع اشیاء که خارج از دو جهت مذموم است، نمی باشد. یکی (از دو جهت) نفی است (که مذموم می باشد) چون نفی همان باطل دانستن و نیستی است و جهت دوم تشبیه است (که آن هم مذموم می باشد) چون تشبیه ویژگی مخلوقی است که ترکیب و تألیف در آن آشکار می باشد.

ادامه این حدیث را تحت عنوان حدیث ۵ از نقل مرحوم کلینی در کتاب شریف

ص: ۲۰۷

۱- ۱.توحید صدوق، باب ۳۶، حدیث۱، ص۲۴۶.

کافی آوردیم. امّا در نقل این قسمت، ظاهراً در کتاب کافی عباراتی جا افتاده است که در نقل مرحوم صدوق وجود دارد.

این که فرموده اند: چاره ای از اثبات صانع نیست، یعنی آن را ضروری عقلی دانسته اند. عاقل از تنبّه به اصل وجود صانع دو جهت را در مورد او مذموم می یابد: اول این که وجود او را نفی کند. نفیِ صانع یعنی باطل و نیست دانستنِ او که با وجود شواهد روشن و نشانه های مصنوعیّت، این جهت مذموم است. جهت دوم تشبیه اوست که این را هم عاقل مذموم می یابد، زیرا تشبیه از صفات مخلوقی است که ترکیب و تألیف در آن آشکار می باشد.

مذموم دانستن این دو جهت یعنی این که عاقل قُبح آن ها را کشف می کند. عاقل می یابد که هم نفی و تعطیل صانع قبیح است و هم تشبیه او به مخلوقات. ظاهراً به همین جهت است که ما اثبات صانعِ خارج از حدّین (تعطیل و تشبیه) را به عقل نسبت می دهیم. عقل نوری است که حُسن و قُبح ذاتیِ برخی از افعال اختیاری را کشف می کند و در این جا نیز هم نفی صانع و هم تشبیه او جزء افعال قبیحِ انسان عاقل به شمار می آیند و بنابراین اثبات صانعِ خارج از این دو حد یعنی تنبّه عاقل ه این که تعطیل و تشبیه صانع قبیح است.(۱)

قبح جهت اول روشن و بدیهی است که به همین توضیحی در مورد آن نداده اند. با وجود شواهد و نشانه های مصنوعیّت که در سراسر عالم (چه خود انسان و چه خارج از او) مشاهده می شود، قُبح انکار صانع آشکار است. اما جهت دوم به اشاره ی مختصری فرموده اند که تشبیه از صفات مخلوق است و مخلوق را متّصف به صفتی دانسته اند که بیان این صفت، اِشعار به علّیّت آن برای ویژگی تشبیه دارد. این که گفته اند: تشبیه ویژگی مخلوقی است که ترکیب و تألیف در آن آشکار است، اشاره ای دارد به این که حداقل یک علّتِ شبیه بودن مخلوقات به یکدیگر، ترکیب و تألیف پذیری آنهاست. ترکیب و تألیف یعنی این که چیزی مرکّب از اجزاء و تألیف

ص: ۲۰۸

۱- ۱.رجوع شود به اصول کافی، کتاب التوحید، باب اطلاق القول بأنّه شیء، حدیث۶.

یـافته از جهت مختلف باشـد. همین که جنبه های مختلف و متعـددی را بتوانیم در چیزی فرض کنیم، ترکیب و تألیف در آن راه می یابد. این خصوصیّت در همه ی مصنوعات مشاهده می شود. حداقل ترکیبی که در هر مصنوعی هست، این است که وجودی دارد و ماهیتی. هر مصنوعی که موجود می وشد، اگر ماهیت باشد، به خودی خود محقّق نمی شود و باید مالک نور وجود گردد تا موجود شود. پس موجودی می شود مرکب از ماهیت و نور وجودی که مالک آن گشـته است و اگر مصنوع نوریّ الذّات مثل علم و قدرت و وجود باشـد، همان طور که در بخش گذشـته توضیـح دادیم، بـدون ماهیتی که مالکِ آن نور شود، تحقّق نـدارد؛ لـذا در هر حال همه ی مصنوعات مرکّب خواهند بود.

علاوه بر این می توان گفت که در هر دو چیزی که به هم شبیهنـد، حـدّاقل بایـد دو جهت وجود داشـته باشـد، از یک جهت با همه فرق داشـته باشـند و از یـک جهت هم فرق نداشـته باشـند. اگر هیـچ جهت تفاوتی در آن دو نباشـد، دو چیز نمی شونـد و اگر هیچ جهت واحدی در آن دو نباشد، شبیه هم نمی شوند. پس لازمه ی «دو چیز شبیه هم بودن» این است که حدّاقل دو جهت در هر یک از آن دو وجود داشـته باشد و همین دو جهت هر دو را مرکّب می سازد. با این ترتیب شـباهت داشتن مخلوقات، منتهی به ترکّب آن ها می گردد و مرکّب بودن نشانه ی مصـنوعیّت و نیازمنـدی است. پس صانع متعال بایـد از این ویژگی منزّه باشـد، لـذا باید او را از حدّ تشبیه خارج بدانیم.

حدیث ۴۰: نفی تعطیل از صانع = اثبات او

امام صادق (ع) در ادامه ی فرمایش خود به فرد منکرخـدا (که در حـدیث گذشـته نقل کردیم) بر لزوم مباینت میان صانع و مصـنوع تأکید فرموده اند. سپس همان فرد این سؤال را مطرح کرده است:

فَقَد حَدَدتَهُ اذ اَثبَتَّ وُجُودَهُ.

چون وجود او (صانع) را اثبات نمودی، او را محدود ساختی.

حضرت در پاسخ فرمودند:

ص: ۲۰۹

لَم اَحُدَّهُ ولکنّی اَثبُتُه اِذ لم یَکُن بَینَ النَّفعیِ وَالاِثباتِ مَنزلَةٌ. (۱)

او را محدود نکردم بلکه اثباتش کردم چون مرحله ای بین نفی و اثبات وجود ندارد.

این فرمایش حضرت در توحید صدوق بسیار جزئی در الفاظ آن آمده است. (۲) نکته ی مهمی که در این حدیث بر آن تأکید شده، آن است که لازمه ی نفی تعطیل، اثبات است و بلکه اثبات، چیزی جز نفی تعطیل نیست. اما این اثبات، اثباتِ بدون تشبیه است؛ چون صِرف خارج کردنِ صانع از حدّ نفی و عدم، به تشبیه او نمی انجامد. تشبیه است؛ چون صِرف خارج کردنِ صانع از حدّ نفی و عدم، به تشبیه او نمی انجامد. تشبیه وقتی لازم می آید که احکام مخلوقات را در مورد خالق جاری بدانیم؛ اما اگر چنین نشود، صانع محدود نمی گردد. محدود کردن صانع یعنی تشبیه او و اگر به تنزیه او اکتفا کنیم و توصیفش نکنیم، هیچ حدّ و مرزی برای او قائل نشده ایم. در توضیح معنای حد گفتیم که همان صفت قائل شدن برای اوست (من وَصَفَه فقد حَدَّه).

به دنبال پاسخ امام (ع)، آن فرد منکر می پرسد: فَلَهُ اِنِّیَةٌ وَ مائِیَّةٌ؟ حضرت می فرمایند:

نَعَم لایُثَبتُ الشَّیءُ اِلّا بِاِنِّیَةٍ و مائِیَّةٍ. (۳)

بله، هیچ چیز جز با وجود و مائیّت اثبات نمی شود.

مقصود از «اِنیّت» همان وجود است. اگر چیزی را اثبات کنیم، در واقع به موجود بودنش اعتراف کرده ایم. پس هیچ چیز جز با انّیّت (موجود بودن) اثبات نمی شود. اما «مائیّت» یعنی «چیز بودن» ما وقتی چیزی را اثبات می کنیم، در حقیقت «آن» چیز بودنش مسلم و مفروض است. اگر مصنوع خاصّی اثبات شود، مائیّت آن همان شیء خاصّی است که به وجودش اقرار می کنیم. در این جا مراد از چیز همان صانع اشیاء است و مائیّت او همان صانع بودنش می باشد. به تعبیر ساده تر مقصود امام (ع) این است که وقتی یک چیز اثبات می شود، بالاخره باید آن چیز یک هویّتی جدا از سایر

ص: ۲۱۰

۱- ۱.اصول کافی، کتاب التّوحید، باب اطلاق القول بانّه شیء، ح۶.

۲- ۲.توحید صدوق، باب ۳۶، حدیث ۱، ص ۲۴۶.

۳- ۳.اصول کافی، کتاب التوحید، باب اطلاق القول بانّه شیء، ح۶.

اشیاء داشته باشد. بدون یک هویّت خاص، چیزی (شیئی) نیست که بخواهیم اثباتش کنیم. در فرمایش امام (ع) مراد از «شیء» همان صانع است که اثباتش فرموده اند.

حدیث ۴۱: ضرورت خروج صانع از حدّ تعطیل و تشبیه

در ادامه ی حدیث گذشته، همان فرد منکر خدا از امام صادق (ع) می پرسد: فَلَه کَیفِیَّهٔ؟ حضرت می فرمایند:
لا لِأَنَّ الکَیفِیَّهَ جِهَهُ الصِّفَهِ وَ الإحَاطَهِ وَ لکِن لابُدَّ مِنَ الخُرُوجِ مِن جِهَهِ التَّعطِیلِ وَ التَّشبِیهِ لأَنَّ مَن فَقَد أَنکَرَهُ وَ دَفَعَ رُبُوبِیَّتَهُ و أَبطَلَهُ وَ مَن شَبَّهَهُ بِغَیرِهِ فَقَد أثبَتَهُ بِصِفَهِ المَخلُوقِینَ المَصنُوعِینَ الَّذینَ لا یَستَحِقُّونَ الرُّبُوبِیَّهَ و لکِن لابُدَّ مِن إثبَاتِ أَنَّ لَهُ کَیفِیَّهٍ لا یَستَحِقُّها غَیرُهُ وَلا یُشارِکُ فیهَا وَ لا یُحَاطُ بِها ولا یَعلَمُها غَیرُهُ. (۱)
خیر، (کیفیت ندارد) چون اگر کیفیتی برای او (صانع) قائل شویم او را وصف کرده ایم و بر او احاطه نموده ایم. اما چاره ای نداریم که از دو جهت تعطیل و تشبیه خارج شویم؛ زیرا اگر کسی او را نفی کند، وجودش را انکار نموده و ربوبیّتش را باطل دانسته است و کسی که او را به غیر او تشبیه کند او را با صفت مخلوقات و مصنوعات که شایستگی ربوبیّت ندارند، اثبات نموده است. اما به ضرورت اثبات می شود که او (صانع) کیفیتی دارد که غیر او شایسته ی آن نیست و با او در آن مشارکتی ندارد و قابل احاطه و آگاهی غیر او نمی باشد.
پاسخ امام (ع) به سؤال مزبور کاملاً صریح و شفاف است. می فرماید صانع نمی تواند کیفیتی داشته باشد؛ چون لازمه ی چگونگی داشتن، موصوف شدن و محاط گردیدن اوست. چیزی که چگونگی دارد، همان کیفیتی خاصّ، صفت او می شود و از جهت موصوفیّت به آن صفت، نوعی احاطه ی علمی بر آن لازم می آید. اما در عین حال به ضرورت عقل باید صانع را از حدّ تعطیل و تشبیه خارج بدانیم، زیرا فرض تعطیل، به نفی و انکار او در ربوبیّتش می انجامد و لازمه ی فرض تشبیه این است که او را موصوف
ص: ۲۱۱

۱- ۱.همان.

به صفات مخلوقات بدانیم که استحقاق ربوبیّت ندارند، هر چه مصنوع باشد، محتاج و نیازمند است و بنابراین نمی تواند صانع بی نیاز باشد. اما آیا می توان کیفیتی برای او قائل شد؟

پاسخ این است که اگر بخواهیم کیفیتی برای او قائل شویم، باید کیفیتی باشد که غیر او متّصف به آن نگردد. غیر او یعنی مصنوعات؛ کیفیت صانع باید چنان باشد که هیچ مصنوعی نتواند آن گونه باشد و هیچ گونه مشارکتی در آن کیفیّت با صانع نداشته باشد، همی چنین آن کیفیت نباید قابل احاطه و آگاهی هیچ مخلوقی باشد. پس طبق حدیث منقول از امام صادق (ع) در کتاب شریف اصول کافی، باید کیفیتی برای صانع قائل شویم که این جهار ویژگی را داشته باشد:

۱-هیچ مصنوعی نتواند به آن کیفیت باشد.

۲-هیچ مصنوعی در آن کیفیت با صانع شریک نباشد.

۳-آن کیفیت قابل احاطه توسّط هیچ مصنوعی نباشد.

۴-هیچ مصنوعی نتواند بر آن کیفیت آگاهی یابد.

اگر مجموع این چهارویژگی در کیفیتی جمع گردد، نتیجه می گیریم که آن کیفیت با کیفیت هایی که در مصنوعات هست، هیچ شباهتی ندارد و ما آنچه را از کیفیت داشتن مخلوقات می فهمیم، باید از صانع نفی کنیم یا به عبارت دیگر بگوییم صانع هیچ کیفیتی ندارد، چون هر معنایی که از کیفیت می فهمیم، در حوزه ی مصنوعات است و ماورای آن هیچ کیفیتی را تشخیص نمی دهیم. پس اگر در نقل مرحوم کلینی در کافی، برای صانع اثبات کیفیت شده است، قطعاً کیفیتی که در مخلوقات یا شبیه به آن است، مراد نمی باشد. اما در نقل مرحوم شیخ صدوق از همین قسمتِ حدیث، به جای اثبات کیفیت، نفی کیفیت شده است، نقل ایشان چنین است:

لکن لابُدَّ مِن اثباتِ ذات بلاکیفیّةٍ لایستحقّها غیره. (۱)

در این نقل تعبیر «ذاتٍ بِلا کیفیَةٍ» به جای «اَنَّ لَهُ کیفیَةٍ»، (در کافی) قرار گرفته است و

ص: ۲۱۲

۱- ۱.توحید صدوق، باب ۳۶، حدیث ۱، ص ۲۴۷.

مُفاد صریح آن، اثبات ذاتی بدون کیفیت است. در این صورت آن چهار ویژگی مذکور (لایستحقها غیره و...)، صفاتِ ذاتِ بدون کیفیت می شوند، در حالی که در نقل کافی، صفاتِ کیفیت بودند. به هر حال بنابر هر دو نقل، مطلب کاملاً روشن است و هر دو بر نفی تشبیه دلالت دارند.

حدیث ۴۲: نفی تشبیه، لازمه ی اثبات صانع

خادم امام رضا (ع) می گوید: یکی از منکران خداوند بر آن حضرت وارد شد در حالی که گروهی نزد ایشان بودند. امام (ع) درباره ی اعتقاد به خداوند سخن گفتند. او پرسید:

اَو جِدنی کیفَ هُوَ وَ أینَ هُوَ.

برایم روشن کن که او چگونه است و کجاست.

ایشان فرمودند:

وَیلَکَ اِنَّ الّذی ذَهَبتَ الیه غَلَطٌ هُو اَیَّنَ الاینَ بِلا أینٍ وَ کَیَّفَ الکَیفَ بِلَا کَیفٍ فَلَا یُعرَفُ بِالکَیفُوفِیَّةِ وَلَا بِأَینُونِیَّةٍ وَلا یُدرَکُ بِحُاسَّةٍ وَ لَا یُقاسُ بِشَیءٍ. (۱)

وای بر تو، راهی که پیش گرفته ای نادرست است. او مکان را مکان کرده بدون این که خود مکانی داشته باشد و چگونگی را چگونگی ساخته بدون آن که چگونگی داشته باشد. پس خود او به چگونگی و مکان داشتن شناخته نمی شود و به هیچ حسّی درک نمی گردد و با هیچ چیز قیاس نمی شود.

آن فرد منکر می گوید: اگر به هیچ حسّی ادراک نشود، پس هیچ چیز نیست.

حضرت فرمودند:

وَیلَکَ لَمَّا عَجَزَت حَوَاسُّکَ عَن إدرَاکِهِ أَنکَرتَ رُبُوبِیَّتَهُ وَ نَحنُ إذا

ص: ۲۱۳

۱- ۱.اصول کافی، کتاب التوحید، باب حدوق العالم و اثبات المحدث، حدیث۳.

عَجَزَت حَوَاسُّنَا عَن إِدرَاکِهِ أَیقَنَّا أَنَّهُ رَبُّنا بِخِلافِ شَیءٍ مِنَ الأَشیُاءِ. (۱)

وای بر تو، وقتی حواسّ تو از ادراک او عاجز می شود، ربوبیّتش را انکار می کنی ولی ما وقتی که حواسّ‌مان از ادارک او عاجز می شود، یقین می کنیم که او پروردگار ماست برخلاف همه ی چیزهای دیگر.

امام (ع) در قسمت اول فرمایش خود بر نفی تشبیه صانع متعال تأکید کرده و تصریح فرموده اند که او چون خالق کیفیت و مکان است، نه کیفیت می پذیرد و نه مکان. هم چنین قابل قیاس با هیچ چیز دیگر نمی باشد. این جاست که برای آن شخص منکر سؤال پیش می آید: اگر چنین است، پس باید بگوییم هیچ چیز نیست؛ در واقع خواسته است بگوید که اگر چیزی به هیچ وجه قابل قیاس با چیز دیگر نیست، چگونه می تواند وجود داشته باشد؟ پاسخ حضرت بر این محور است که درست به همان دلیلی که او می گوید، نمی تواند باشد، باید بگوییم هست!

اگر صانع متعال هم چیزی مانند مصنوعات باشد، خودش یک مصنوع می شود نه صانع آن ها. پس اگر واقعاً به وجود صانع رسیده باشیم، علی القاعده نباید بتوانیم با حواسّ خود ادراکش کنیم. اگر او صانع غیر مصنوع باشد، قابل قیاس با هیچ مصنوعی نیست و شبیه ندارد. به عبارت دیگر اگر چیزی نمونه و شبیهی در میان مصنوعات داشته باشد، به همین دلیل خودش هم مصنوع است و نمی تواند صانع اشیاء باشد. پس نفی تشبیه لازمه ی اثبات صانع متعال است.

حدیث ۴۳: اطلاق «شیء» بر صانع متعال

وقتی از امام ابو جعفر حضرت باقر (ع) پرسیدند که آیا می توان بر خدای عزّوجلّ اطلاق «شیء» نمود؟ فرمودند:

نَعَم یُخرِجُهُ عَنِ الحَدَّینِ حَدَّ التَّعطیل و حدَّ التَّشبیه. (۲)

بله، به صورتی که او را از دو حدّ تعطیل و تشبیه خارج سازد.

ص: ۲۱۴

۱- ۱.همان.

۲- ۲.توحید صدوق، باب۷، ح۱، ص۱۰۴.

صِرف، اطلاق «شیء» بر صانع متعال او را شبیه مصنوعات نمی کند. کسی که این تعبیر را بر او اطلاق می کند، اگر توجّه داشته باشد که با این بیان صرفاً او را اثبات نماید، هیچ وصفی را به او نسبت ندهد، هیچ طوری برای او قائل نشود و خلاصه نخواهد با این تعبیر، خصوصیّتی را به او اسناد دهد، در این صورت به ورطه ی تشبیه صانع گرفتار نمی شود. اما اگر با اطلاق کلمه ی «شیء» بخواهد وصفی از اوصاف کمالیّه ی مخلوقات را به صانع نسبت دهد، آن وقت دچار تشبیه شده و به ضلالت افتاده است.

حدیث ۴۴: نسبت دادن «موجود» به صانع متعال

از حضرت باقر (ع) پرسیده شد: آیا می توان خداوند را «موجود» نامید؟ فرمودند:

نَعَم تُخرِجُهُ مِنَ الحَدَّینِ: حَدِّ الابطال و حَدِّ التَّشبیه. (۱)

بله (چون) او را از دو حدّ ابطال و تشبیه خارج می سازی.

اگر کسی با «موجود» خواندن صانع متعال بخواهد او را فقط اثبات نماید، اطلاق این لفظ بر او بدون اشکال است. اما فراتر از این اگر از اطلاق این تعبیر بخواهد یک مفهوم اثباتی – بر اساس تشبیه به مخلوقات – به صانع نسبت دهد، به ورطه ی تشبیه می افتد و مورد اشکال قرار می گیرد. بنابراین تنها معنایی از «موجود» که می توان به صانع غیر مصنوع نسبت داد، مفهوم عامّ «نیست نیست» است که صرفاً او را از حدّ نفی و تعطیل خارج می سازد. هر مفهوم دیگری که بالاتر از این حد را بیان کند، نمی توانیم بر صانع اطلاق کنیم چون از مرز تنزیه فراتر می رود و به تشبیه ممنوع می انجامد.

حدیث ۴۵: مذهب اثبات بلاتشبیه

حضرت امام ابوالحسن الرّضا (ع) فرمودند:

لِلنّاس فی التَّوحید ثلاثَةُ مذاهبَ: نَفیٌ و تشبیهٌ و اثباتٌ بغَیرِ تَشبیهٍ، فَمَذهَبُ النَّفیِ لا یَجُوزُ و مَذهَبُ التَّشبیهِ لا یجوزُ لِأنَّ اللهَ تبارکَ و تعالی

ص: ۲۱۵

۱- ۱.بحارالانوار، ج۳، ص۲۶۵، ح۲۹ به نقل از المحاسن.

لا یُشبِهُهُ شَیءٌ و السَّبیلُ فی الطَّریقَةِ الثّالثَةِ اثباتٌ بِلا تَشبیه. (۱)

مردم در باب توحیـد به سه راه رفته اند: نفی، تشبیه و اثبات بدون تشبیه. مذهب نفی صـحیح نیست، مذهب تشبیه هم نادرست اسـت چون خدای تبارک و تعالی شبیه ندارد و راه صحیح در مسلک سوم است یعنی اثبات بدون تشبیه.

نـادرستی راه اول کاملاـ روشن است و بـا یـک اسـتدلال بـدیهی می توان منکر صـانع متعـال را مُجاب و محکوم نمود. اما در مورد مذهب تشبیه که به حکم عقل مردود است، باید توجّه داشته باشیم که همه ی متفکران مسلمان در مقام ادّعا مذهب خود را عاری از تشبیه می شمارند؛ (۲) اما مهم این است که در مقام عمل بتوانند خود را از آن

ص: ۲۱۶

۱- ۱.توحید صدوق، باب ۷، حدیث۸، ص۱۰۷.

۲- ۲.البته عارفانی چون محی الدین عربی در بحث توحید به صراحت قائل به تشبیه حق به خلق شده و آن را لازمه ی توحید دانسته انـد. ابن عربی بریـا حق متعـال دو مقـام قائـل می شود: مقـام الهیّت و مقـام احـدیّت ذاتیّه. در مقام الهیّت تنزیه و تشبیه حق را لازم و ملزوم یکدیگر می شـمارد و حفظ هر دو را باهم ضـروری می داند، اما در مقام احدیت ذاتیه هر دو را مردود دانسـته و حق متعال را از تنزیه هم منزه می شمارد چه رسد به تشبیه! پس ابن عربی هیچ گاه تنزیه تنها را صحیح ندانسته، بلکه یا تنزیه و تشبیه را با هم قائل می شود و یا هر دو را با هم رد می کند. فصوص الحکم، فصّ نوحی

تنزیه و تشبیه مقبول از دیـدگاه او در حقیقت به اطلاق و تقییـد وجود برمی گردد. مطلق و مقید در حقیقت یکی هسـتند و تفاوتشان اعتباری است. به همین ترتیب تفاوت حق و خلق هم ماننـد تفاوت مطلق و مقیـد اعتباری می شود. از همین جهت است که ابن عربی اطلاق تنزیه و تقییـد تشبیه را با هم صـحیح، و لازم و ملزوم یکـدیگر می شـمارد و یکی را بـدون دیگری کفر می دانـد! تعبیر او در مورد فرد مؤمن و معتقد به شـرایع که به تنزیه بدون تشبیه قائل باشد این است: هو کمن آمن ببعضٍ و کفر ببعض – فصوص الحکم، فصّ نوحی، ص۶۸ به این ترتیب از دیـدگاه ابن عربی حـق در مقـام ظهور، عین همه ی اشـیا و مقیـد به همه ی قیوم می گردد. او به صراحت می نویسد: فَالحقُّ محدودٌ بِکُلِّ حدّ! فصوص الحکم، فص نوحی، ص۶۸

ابن عربی برای اثبات ادعای خود از آیات قرآن در خصوص دعوت حضـرت نوح ع شاهد می آورد و مدعی می شود که ایشان قوم خود را به تنزیه بـدون تشـبیه دعوت کرد و تشـبیه این است که حق را مقیـد به صورت بت هـا بـدانیم و آن هـا را چیزی غیر از حق، نبنـداریم و تنزیه این است که حقّ را محـدود به حـدی و مقیـد به صورتی نکنیم. حضـرت نوح ع از مخالفـان خود می خواست که عبـادت بت ها را کنار بگذارنـد و در واقع حق را محـدود به بت ها نکننـد و این تنزیه بـدون تشبیه بود. اگر ایشان آن ها را علاوه بر تنزیه به تشبیه هم دعوت می کرد یعنی از آن هـا می خواست که حق را منحصـر در صورت بت ها نداننـد، قطعاً از او می پذیرفتنـد. ابن عربی معتقـد است که مخالفت بت پرسـتان با حضـرت نوح ع در ظاهر بود چون در واقع آن ها هم اهل تشبیه بودنـد و هم تنزیه. بنابراین در باطن با نوح ع مخالفتی نداشتند. ادعای دیگر این است که

حفظ نماینـد. قطعاً مکتبی که توصـیف صانع متعال را به صـفات کمالیه مصـنوعات در عین (تأکید بر نامتناهی بودنِ کمالات صانع) مُجاز و بلکه واجب و لازم می شـمرد و خلافِ آن را نقصِ خالق می دانـد، نمی توانـد خود را از لغزیـدن در ورطه ی تشبیه مصون بدارد. تنها راه قرار گرفتن در طریقه ی سوم که راه صـحیح و صراط مستقیم است، این است که در مقام تفکّر و سخن گفتن درباره ی صانع متعال از حـدّ تنزیه فراتر نرویم و به هیچ بهانه و توجیهی به توصـیف او تن ندهیم. حفظ این مهم از طریق تکلّم درباره ی او با الفاظ سلبی و پرهیز از استعمال تعابیر ایجابی به صورت مطمئن تری صورت می پذیرد. (۱)

ص: ۲۱۷

۱- ادامه پیـامبر اسـلام ص به تنزیه و تشـبیه بـا همه دعـوت می کردنـد! و اگر نـوح ع هم چنین کرده بـود، قوم او در ظـاهر هم بـا او مخالفت نمی کردند و خود حضـرت نوح ع هم به خوبی بر این مطلب واقف بود. لذا از نظر ابن عربی نفرین حضرت نوح ع در حق ظـالمین ولا تزد الظّالمین الا ضـلالاً – سوره ی نوح، آیه ی ۲۸ در ظـاهر صورت نفرین داشت ولی در واقع بالاـترین دعا برای آنان بود! چون منظور از «ضـلال» در دعای نوح مقام «حیرت محمدی ص» است که اختصاص به امت محمد ص دارد که جمع بین تشبیه و تنزیه کرده است! و این دعا به تصـریح قرآن مسـتجاب شد و مخالفان در دریاهای علم به خداوند غرق شدند مما خطیئاتهم اغرقوا فاذخلوا ناراً – نوح/۲۵. عین عبـارت ابن عربی در تفسـیر آیه ی شـریفه این است: فغرقُوا فی بحـار العلم بالله و هوالحیرهٔ، فأدخلوا ناراً فی عَین الماءِ فی المحمـدیّین فصوص الحکم، فصّ نوحی، ص۷۳. قیصـری در شرح این عبارات می گوید: آن ها در آتش محبت و شوق به خـدا غرق شدنـد و «ماء» یعنی آب صورت علم است و مقصود از «عین الماء» علم به خداونـد است شـرح فصوص قیصـری، ص۱۴۶. روشن است که عقیـده ی ابن عربی به تشبیه حق، بر مبنـای نفی وجود حقیقی از مخلوقـات است و به همین جهت برخی از دانشمندان بزرگ شیعه نظیر مرحوم آیهٔ الله میرزا مهدی اصفهانی در شرح حدیث مورد بحث، «مذهب نفی» را ناظر به قولِ امثال ابن عربی دانسته اند که توحید حق را با نفی مخلوقات محقّق دانسته اند. مرحوم اصفهانی می فرماید:
انّ اختلاف اهل العالم فی التوحیـد منحصـر فی هـذه الثلاثـهِ توحیـد الحق بنفی المخلوقات و توحیـده باثبات المخلوقات مع التشبیه و توحیـده باثبـات المخلوقـات بِلا تشبیه معارف القرآن، ص۲۶۲ بـا این بیـان «مـذهب نفی» در فرمـایش امـام رضـا ع ناظر به قول اول عرفایی چون ابن عربی و «مـذهب تشبیه» ناظر به قول دوم فلاسـفه ای که عملاً خـدا را به مخلوقاتش شبیه دانسـته اند و «اثبات بدون تشبیه» ناظر به مذهب صحیحی است که شرح آن گذشت.

ص: ۲۱۸

فصل هفتم: توحید صانع متعال

حدیث ۴۶: دو وجه صحیح و دو وجه نادرست برای وحدت صانع

یکی از اعراب بادیه نشین درگیر و دار جنگ جمل خدمت امیرالمؤمنین (ع) رسید و عرض کرد: یا امیرالمؤمنین (ع) آیا شما خداوند را واحد می دانید؟ مردم به او هجوم آورده، گفتند: آیا نمی بینی که فکر و حواسّ امیرالمؤمنین (ع) متمرکز نیست؟ حضرت به آنان فرمودند: به او کاری نداشته باشید، آنچه او می خواهد، همان چیزی است که ما از این قوم (مخالفان در جنگ جمل) می خواهیم! آن گاه به آن اعرابی فرمودند:

یَا أعرَابِیُّ إِنَّ القَولَ فِی أَنَّ اللّهَ وَاحدٌ عَلی أَربَعةِ أَقسَامٍ فَوَجهَانِ مِنها لا یَجُوزُ عَلَی اللهِ عزّوجلّ و وجهانِ یُثبَتان فیهِ. فَأَمَّا اللَّذَانِ لا یَجُوزانِ علیه فقولُ القَائلِ واحدٌ یَقصِدُ بِهِ بَابَ الأَعدَادِ فَهذا ما لا یَجُوزُ لِأَنَّ ما لا ثَانِیَ لَهُ لا یَدخُلُ فِی بابِ الأعدَادِ. أما تری أَنَّهُ کَفَرَ مَن قالَ: ثالِثُ ثَلاثَةٍ. و قَولُ القَائِلِ هُو واحدٌ مِنَ النَّاسِ یُوریدُ بِهِ النَّوعَ مِنَ الجِنسِ فهَذَا مَا لا یَجُوزُ علیه لأَنَّه تَشبیهٌ و جَلَّ رَبُّنا عن ذلک و تعالی و أَمَّا الوَجهانِ اللَّذَانِ یُثبَتانِ فیهِ فَقَولُ القائِلِ هُوَ واحِدٌ لَیسَ لَهُ فِی الأَشیَاءِ شِبهٌ کَذَلِکَ رَبُّنَا وَ

ص: ۲۱۹

قَولُ القَائِلِ إنَّهُ عزّوجلّ أَحَدیُّ المَعنی یَعنی به أنَّهُ لایَنقَسِمُ فی وُجُودٍ و لا عَقلٍ و لا وَهم کَذَلِکَ رَبُّنا عزّوجلّ. (۱)

ای اعرابی! اعتقاد به وحدانیت خداوند چهار وجه دارد که اطلاق دو وجه آن بر خدای عزّوجلّ جایز نیست و دو وجه دیگر برای او ثابت می شود. آن به خداونـد روا نمی باشـد، زیرا آنچه نمی توان برایش دومی قائل شـد، وحـدتش عددی نمی شود. آیا نمی بینی آن که او (خداوند) را یکی از سه تا دانسته، کافر شده است؟

و (وجه دومی که اطلاقش بر خـدا روا نیست) وحـدت جنسـی، که خداونـد را نوعی از آن بدانـد که این هم بر او قابل اطلاق نمی باشـد چون تشبیه است و پروردگـار ما – جل و تعالی – منزّه از آن می باشـد. اما آن دو صورتی که در حق او ثابت می شود، یکی شبیه نداشـتن او در میان اشـیاء است که پروردگار ما چنین است و دیگر احـدیّ المعنی بودنِ او عزّوجلّ است که منظور عدم انقسام اوست در وجود و عقل و فکر که خدای عزّوجلّ ما چنین است.

اولین نکته ی قابـل توجه در این حـدیث شـریف مقـدمه ی آن است. امیرالمؤمنین (ع) چنـان بـا آن بـادیه نشـین برخورد کردنـد که گویی منتظر طرح چنین سؤالی در شرایط جنگ بودند. حضرت معتقد بودند که مخالفانِ ایشان بر سر توحید جنگ دارند؛ چون اگر زیر بار توحیـد پروردگار یکتا می رفتند، ولایت امیرالمؤمنین (ع) را هم می پذیرفتند. آنچه منشأ مخالفتِ آن ها با امام (ع) شده بود، چیزی جز نفی توحید خداوند نبود. به همین جهت بسیار با حوصله و دقت به سؤال اعرابی پاسخ دادند، گویا نوابغ بشری را مخاطب خود دانسته اند!

ایشان چهار وجه برای وحـدت ذکر فرمودنـد که دو وجه آن در مخلوقات جاری می شود و به خالق قابل اسـناد نیست، اما دو معنای دیگر را در مورد صانع مصنوعات روا دانسته اند. دو معنای اول، یکی وحدت عددی است. یک در مقابل دو و سه و چهار

ص: ۲۲۰

۱- ۱.توحید صدوق، باب ۳، حدیث۳، ص۸۳ و ۸۴.

و... این فرض قابل اطلاق بر صانع متعال نیست زیرا برای او فرضِ دوم (ثانی) نمی توان کرد. چیزی که شبیه ندارد، «ثانی» برایش قابل تصوّر نیست. به همین دلیل کسی که او را یکی از سه تا دانسته، کافر شده است. ممکن است عبارت امیرالمؤمنین (ع) را در حدیث «کَفَّر من قال ثالث ثلاثهٔ» بخوانیم که در این صورت معنایش این است که خداوند در قرآن چنان کسی را کافر دانسته است. این معنای اول است که قابل اطلاق بر صانع متعال نیست. دوم وحدت جنسی است. یعنی خداوند عزّوجلّ را با سایر موجودات از یک جنس بداند و او را نوعی خاص از آن جنس تلقّی نماید. نوعی و جنس در این جا به معنای لغوی خود به کار رفته اندو مقصود از این قول آن است که مثلاً صانع را با مصنوعات از یک سنخ وجودی بدانیم و هر موجودی (از جمله خود صانع) را مرتبه ی خاصی از آن حقیقت واحد تلقِّ کنیم. در این فرض، وجود مشترک بین اشیاء، جنس و افراد و مصادیق آن هر کدام نوعی از جنس واحد می شوند. اگر کسی وجود را حقیقت واحد مشترک بین موجودات بداند، دقیقاً به همین معنای وحدت قائل شده است. چون در آن صورت هر موجودی با دیگران در جنس مشترک است و تفاوتشان در نوع خواهد بود و موجودات (اعمّ از صانع و مصنوع)، انواع مختلف یک جنس می شوند.

روشن است که لازمه ی چنین فرضی تشبیه خالق به مخلوقات است، چون همه ی آن ها را از یک سنخ دانسته ایم. یکی از روشن ترین مصادیق تشبیه، این است که صانع و مصنوعات را در اصل و حقیقت وجود، مشترک و واحد فرض کنیم که قطعاً خداوند منزّه از آن می باشد. این هم معنای دوم وحدت که نمی توانیم به صانع متعال نسبت دهیم. اما دو معنایی که امیرالمؤمنین (ع) قابل اطلاق بر خدای عزّوجلّ دانسته اند، یکی شبیه نداشتن او در میان مخلوقات است که مقتضای عقل نیز هست. در زبان فارسی هم واحد را به این معنا استعمال می کنیم. وقتی چیزی را «تک» و «یگانه» می دانیم یعنی برایش شبیه و نظیر سراغ نداریم. به این معنا می توانیم و باید خالق اشیاء را واحد بدانیم.

ص: ۲۲۱

معنای دوم وحدتی که به صانع متعال نسبت می دهیم، انقسام ناپذیری است. یکی بودن به این معنا که قابل انقسام به اجزاء نباشد. این اجزاء ممکن است خارجی، عقلی و یا فکری باشند و صانع از فرضِ داشتن هرگونه جزئی منزّه است. امیرالمؤمنین (ع) در فرمایش خود به سه نوع انقسام اشاره فرموده اند: لا یَنقَسِمُ فی وجودٍ و لا عَقلٍ و لا وَهمٍ» ظاهراً مراد از انقسام وجودی، تقسیم پذیری خارجی است مانند انسان که بدنش مجموع اجزائی است که هر کدام غیر دیگری می باشد و لذا جسم انسان اقسام وجودی می پذیرد. انقسام عقلی یعنی قائل شدن به اجزائی که فقط برای عاقل قابل کشف است. به عنوان مثال یک ماهیت موجوده مانند انسانِ خارجی را مرکّب از دو جزء می دانیم، یکی ماهیت و دیگر ملک ماهیت که روح و بدنِ او را شامل می شود. هم چنین نور علم و عقل و قدرت و... هم جزء ملک او قرار می گیرند. انقسام انسان موجود به ماهیت و ملک آن فقط برای عاقل اما به نور علم کشف می شود، غیر عُقلا – مانند کودکانی که به بلوغ عقلی نرسیده اند – از کشف دو جزء نوریّ الذّات و ظلمانی الذّات برای ماهیات موجوده ای چون انسان ناتوانند. پس این انقسام را می توانیم «عقلی» بنامیم.

انقسام وهمی همان انقسام ذهنی و فکری است؛ چون وهم به معنای خطورات ذهنی می باشد و این نوع انقسام مصادیق زیادی در مخلوقات دارد. ما در ذهن خود می توانیم اجزاء زیادی برای یک شیء لحاظ کنیم، هر چند که در وجود خارجی کثرت نداشته باشند. به عنوان مثال ما انسان ها کمالات مختلفی در خود می بینیم که هر یک با دیگری تفاوت دارد: دانایی، حیات و... انسان عاقل با فکر خود درمی یابد که مرکّب از این اجزاء است هر چند که در وجود خارجی کثرتِ آن ها را مشاهده نکند. علاوه بر این، انقسام وهمی شامل دو قسم قبلی (انقسام وجودی و عقلی) هم می شود، یعنی همه ی مصادیق آن دو می توانند با وساطت فکر، مصداق انقسام وهمی باشد.

حال با توجه به این انقسامات مختلف که نمونه هایش را بیان کردیم، می توانیم به

ص: ۲۲۲

ظرافت کلام امیرالمؤمنین (ع) پی ببریم که صانع اشیاء هیچ یک از این اجزاء را نمی تواند بپذیرد، هر مرکبی به اجزاء خود نیازمند است و خالق بی نیاز نمی تواند محتاج چیزی باشد. فرضِ هرگونه انقسام (وجودی، عقلی و وهمی) با بی نیازیِ او ناسازگار است. او نه مانند جسم است که اجزاء وجودی داشته باشد، نه همچون ماهیّاتِ موجوده یا انوار وجودی مرکّب از ماهیت و مِلک آن است و نه کمالاتِ مختلفی که به او نسبت می دهیم، برخاسته از معانیِ مختلف در اوست تا با فکر بتوانیم اجزائی برای او قائل شویم (چنان که لازمه ی انتزاع مفاهیم کمالیه از ذات واجب الوجود در فلسفه ی صدرایی چنین است). (۱)

در بیان بحث عقلیِ توحید صانع گفتیم که در مصنوعات، اختلاف مفاهیم برخاسته از اختلاف معانی است ولی در مورد صانع متعال چنین نیست. البتّه فلاسفه ای که خواسته اند مفاهیم صفات کمالیه را از مصداق واحد (ذات واجب الوجود) یا حقیقت وجود انتزاع کنند، مجبور می شوند خود مصداق را هم منقسم به اجزاء مختلف بدانند که حدّاقل در ذهن این انقسام حاصل می شود. علت این است که جهت منشأیّت انتزاع برای هر صفت کمالیّه با صفت دیگر متفاوت است و چون صفات مختلف هستند، تعدد جهات در منشأ انتزاع آن ها – لااقل از جهت ذهنی – لازم می آید. با این ترتیب این فلاسفه نمی توانند ذات پروردگار یا صانع متعال را حقیقتاً «احدیُّ المعنی» بدانند. وقتی کثرت مفاهیم به نوعی کثرت در منشأ انتزاع آن ها منتهی شود، «معنی» که همان مقصود و مدلولُ علیه واقعی و خارجی است، اجزاء پیدا می کند و مرکب می شود و به جای «احدیّ المعنی» کثیر المعنی یا متعدّد المعنی خواهد شد! این محذور تا وقتی بخواهیم صفاتی را برای صانع «اثبات» کنیم، لازم می آید و هیچ مفرّی از آن وجود ندارد. اما اگر تسلیم حکم عقل شویم و از توصیف صانع دست برداریم و به تنزیه او بسنده کنیم، این محذور منتفی به انتفاء موضوع می شود. در این صورت ذات صانع مصداق مفاهیم صفات – که همه ی آن ها را از معانی مخلوقی اخذ کرده ایم – نخواهد شد

ص: ۲۲۳

۱- ۱.رجوع کنید به فصل ششم از بخش اول کتاب.

و به احدیّ المعنی بودنِ او لطمه ای نمی خورد. همه ی آن چه بر صانع اطلاق می کنیم، صفاتی سلبی هستند که او را از جهات مختلف تنزیه می کنند و لازمه ی این امر، کثرت ذات منزّه نیست.

ملاحظه می شود که «احدیّ المعنی» چه تعبیر جامع و زیبایی است که امیرالمؤمنین (ع) به کار برده اند که به دقیق ترین شکل ممکن، بر انقسام ناپذیری ذات صانع متعال دلالت می کند. تنها زمانی می توانیم او را حقیقتاً «احدیّ المعنی» بدانیم که به عدم تشبیه او به مصنوعات و به توصیف ناپذیری و نیز تصوّر ناپذیری او معترف و ملتزم بمانیم، یعنی همه ی احکامی که در فصول گذشته درباره ی صانع متعال بیان کردیم، در یک کلمه ی «احدی المعنی» خلاصه می شود و این است معنای علم جمعی جُمَلی امیرالمؤنین (ع) و اولاد طاهرینش (ع).

حدیث ۴۷: تفاوت وحدت صانع و مصنوع

فتح بن یزید جرجانی می گوید: د مسیر برگشت از مکّه به خراسان با امام رضا (ع) ملاقات کردم. ایشان مطالبی درباره ی توحید و نفی تشبیه ایراد فرمودند که آن ها را نقل می کند. به حضرت عرض می کند:

خداوند واحد است و انسان هم واحد است، آیا در وحدانیّت شبیه یکدیگر نیستند؟

حضرت فرمودند: آنچه می گویی، محال است، خداوند تو را حفظ کند (که دیگر از این اشتباهات مرتکب نشوی). سپس فرمودند: إنَّمَا التَّشبیهُ فی المَعانی فَأَمَّا فِی الأَسماءِ فَهِیَ واحدَةٌ و هیَ دَلالَةٌ علی المُسَمَّی وَ ذَلِکَ أَنَّ الإنسانَ وَ إن قیلَ واحدٌ فَإِنَّهُ یُخبَرُ أَنَّهُ جُثَّةٌ واحدَةٌ وَ لَیسَ بِاثنَین. وَ الأِنسانُ نَفسُهُ لَیسَ بِوَاحِدٍ. لأَنَّ أَعضَاءَهُ مُختَلِفَةٌ و أَلوَانَهُ مُختَلِفَةٌ غَیرُ واحِدَةٍ و هُوَ أَجزَاءٌ مُجَزَّأَةٌ لَیسَ سِواءً. دَمُهُ غَیرُ لَحمِهِ وَ لَحمُهُ غَیرُ دَمِهِ و عَصَبُهُ غیرُ عُرُوقِهِ وَ شَعرُهُ غیرُ بَشَرِهِ غیرُ بَیَاضِهِ وَ

ص: ۲۲۴

کَذَلِکَ سَائِرُ جَمیعِ الخَلقِ. فَالإنسانُ واحِدٌ فِی الاسمِ لا واحِدٌ فی المَعنی. وللهُ جَلَّ جلالُهُ وَاحِدٌ لا وَاحدَ غَیرُهُ وَلا اختِلافَ فِیهِ وَ لا تَفَاوُتَ وَ لا زِیادَةَ و لا نُقصانَ. فَأَمَّا الأنسانُ المَخلوقُ المَصنوعُ المُؤَلَّفُ فَمِن أجزَاءٍ مُختَلِفَةٍ وَ جَوَاهِرَ شَتَّی غَیرَ أَنَّهُ بِالاِجتِماعِ شَیءٌ وَاحِدٌ. (۱)

تشبیه فقط در مورد معانی مطرح می شود، اما اسامی (الفاظ) یکی است و آن (اسامی) بر مسمّی (واقعیت خارجی) دلالت می کند و مطلب به این صورت است که وقتی بر انسان «یک» اطلاق می شود، از این که او یک جثّه (بدن) دارد نه دو تا، خبر داده می شود ولی انسان خودش یکی نیست چون اعضا و رنگ های مختلف و متعدّد دارد و او (انسان) مجموعه ی اجزائی مجزّا و غیر یکسان است. خون او غیر گوشتش و گوشتش غیر خونش است. اعصاب او غیر رگ هایش و موی او غیر پوستش و سیاهی او غیر سفیدی اش است و سایر مخلوقات نیز همین گونه هستند. پس انسان در لفظ «یک» است نه در معنی، اما خداوند – جلّ جلاله – یکی است که جز او هیچ کس یک نیست. هیچ اختلاف و تفاوت و زیادی و کمی در او راه ندارد. اما انسان مخلوق و مصنوع و مرکب، از اجزاء مختلف و متعدّد که هر کدام جوهری متفاوت با دیگری دارد تشکیل شده، ولی این اجزاء با جمع شدن شیء واحد هستند.

نکته ی کلیدی و بسیار مهمی که در این حدیث به آن اشاره شده، همان جمله ی اول است که تشبیه فقط وقتی لازم می آید که معنای دو چیز شبیه هم باشند. اگر معانی متفاوت باشند اما الفاظ و اسامی یکی باشند، محذور تشبیه لازم نمی آید. معنی و مسمّی هر دو بر یک چیز دلالت می کنند. این مطلب را با بیان مثالی روشن ساخته اند. انسان هر چند «واحد» نامیده می شود، ولی وحدتش اعتباری است چون مجموعه ای از اعضا و اجزاء مختلف می باشد که اگر اجتماعِ آن ها لحاظ شود، یکی نامیده می شوند. اما خود انسان (با توجه به دارایی هایش) واحد نیست. این جا نظر به ماهیت یک انسان خاص نیست، بلکه مجموعه ی آنچه انسان مالک می شود، مورد نظر است که

ص: ۲۲۵

۱- ۱.توحید صدوق، باب ۲، ح۱۸، ص۶۲و۶۳.

انسانیت انسان به همان دارایی های خاصّ اوست. اگر «مایملک» انسان را لحاظ کنیم، یک واحد اعتباری (به اعتبار اجتماع آن اجزاء) خواهد بود. پس در مورد انسان اسم و لفظ، «واحد» است. البته توجه شود که این لفظ «مفهوم» هم دارد. ما این جا فقط لفظ بدون مفهوم نداریم. وقتی «واحد» می گوییم، مفهوم «یک» از آن فهمیده می شود. ولی نکته این است که «معنا» ی انسان واحد نیست، کلمه ی «معنی» بر همان مقصود و ما بازاء خارجی اطلاق می شود. انسان مجموعه ی معانی مختلف و متعدّد است، چون هر مِلک او غیر از مِلک دیگرش است. پس همان انسانی که «واحد» نامیده می شود، مجموعه ای از معانی متعدّد است.

امّا در مورد صانع متعال چنین نیست. اگر او را «واحد» می نامیم، مسمّی و معنایش هم واحد است در او نه اختلاف راه دارد و نه تعدّد و نه چیزی کم یا زیاد می شود. ما از واحد بودن معنای صانع چیزی بیش از این نمی فهمیم که کثرت و اختلاف و تعدّد در او امکان پذیر نیست. پس او حقیقتاً واحد است و هیچ کس جز او چنین نیست (لا واحد غیره). در مصنوعات، تعدّد صفاتی که به آن ها نسبت می دهیم، از کثرتِ معانی خبر می دهند و تنها ذاتِ «احدیّ المعنی»، صانعِ متعال است.

حال که تفاوت انسان و صانع در واحد بودنشان را فهمیدیم، روشن می شود که صِرف اطلاق لفظ «واحد» بر صانع و مصنوع، به تشبیه نمی انجامد. شباهت در اسم و لفظ، ملاک تشبیه نیست. تشبیه وقتی لازم می آید که معنای «واحد» در صانع و مصنوع یکسان باشد، اما با توضیحات فوق معلوم شد که چنین نیست. بنابراین هیچ محذوری پیش نمی آید. به عبارت دیگر با این که لفظ «واحد» را همراه با مفهومش بر صانع و مصنوع اطلاق می کنیم، ولی در عین حال این دو هیچ شباهتی با یکدیگر ندارد و در واقع با هم تباین دارند. پس اسم «واحد» برای هر دو مشترک است، مفهوم سلبی آن یعنی «نفی کثرت» هم بر هر دو صدق می کند؛ اما در عین حال واقعیت آن ها هیچ شباهتی با یکدیگر ندارد. البته توجه داریم که نفی کثرت برای مصنوعی مانند انسان

ص: ۲۲۶

فقط از یک جهت است، اما برای صانع از همه ی جهات می باشد ولی همین مفهوم عامٍّ نفی کثرت (بدون در نظر گرفتن تفاوتِ آن ها در معانی) به ما اجازه می دهد که لفظ «واحد» را بر هر دو اطلاق کنیم، بدون آن که محذور تشبیه لازم بیاید.

حدیث ۴۸: واحد بودن صانع متعال در وحدانیّت

امام صادق (ع) فرمودند:

اِنَّ اللّهَ واحدٌ اَحَدٌ مُتَوَحِّدٌ بِالوَحدانیَّهْ. (۱)

از این عبارت به خوبی استفاده می شود که خداوند یا صانع متعال در واحد بودنش، یگانه است؛ یعنی وحدانیّتی که به او نسبت می دهیم، با آنچه در مصنوعات جاری است، در «معنی» متفاوت است؛ چنان که در توضیح حدیث گذشته بیان کردیم.

حدیث ۴۹: معنای اَحَد و توحید

امام باقر (ع) در ضمن تفسیر سوره ی توحید درباره ی احدیّت پروردگار متعال فرمودند:

الاَحَدُ الفَردُ المُتَفَرِّدُ و الاَحَدُ و الواحِدُ بِمعنیً واحدٍ و هو المُتَفَرِّدُ الَّذی لا نظیرَلَه و التَّوحیدُ الاِقرارُ بالوَحدَةِ و هو الانفِرادُ. (۲)

احد همان یگانه ی متفرّد است و احد و واحد به یک معنا هستند و آن همان متفردّی است که نظیر و شبیهی ندارد و توحید و اقرار به یگانگی و همان فرد بودن است.

فرد متفرّد همان یگانه ای که در فرد بودنش هم یگانه است، همان که در مورد وحدانیّت او گفتیم در واحد بودنش هم بی نظیر است. احد و واحد هم به یک معنا هستند و آن معنا همان شبیه نداشتن است. توحید هم به معنای واحد و تک دانستن

ص: ۲۲۷

۱- ۱.توحید صدوق، باب۱۲، ح۹، ص۱۵۲.

۲- ۲.توحید صدوق، باب۴، ح۲، ص۹۰.

می باشد که در حقیقت اقرار به وحدانیّت اوست.

حدیث ۵۰: توحید، تمییز صفات خلق از خالق

امیرالمؤمنین (ع) در یکی از خطبه های توحیدی خود فرمودند:
تَوحیدُهُ تمییزُه مِن خَلقِهِ و حُکمُ التَّمییزِ بَینُونَهُ صِفَهٍ لا بَینُونَهُ عُزلَهٍ. (۱)
توحید او متمایز دانستن او از خلقتش است و حکم این متمایز دانستن، جدایی در صفات است نه جدایی به معنای دوری.
چنان که در مباحث عقلی (بخش اول) و توضیح احادیث گذشته ی همین فصل بیان شد، توحید صانع متعال به معنای واحد، تک و بی نظیر دانستنِ اوست. این معنا در فرمایش امیرالمؤمنین (ع) به این تعبیر آمده که توحید یعنی متمایز ساختن او از مخلوقات و این متمایز دانستن به معنای جدایی فیزیکی بین خالق و مخلوق نیست بلکه این جدایی و افتراق، جدایی در صفات است. پس توحید او به این است که صفاتِ خلق را به او نسبت ندهیم و هیچ گونه تشبیهی میان خالق و مخلوق قائل نشویم.

حدیث ۵۱: تفسیر جمعی جملی توحید

شخصی خدمت امام صادق (ع) رسیده، عرضه می دارد: اساس دین توحید و عدل است و علم آن مفصّل می باشد، هر عاقلی هم باید آن را بداند. پس بیانی در این خصوص بفرمایید که اطّلاع بر آن آسان و نگه داریش ممکن باشد. امام (ع) در پاسخ او هریک از این دو اصل اساسی را در جمله ی بسیار کوتاه و موجز تعریف فرمودند. در مورد توحید چنین اظهار کردند:
اَمَّا التَّوحیدُ فَأن لا تُجَوِّزَ علی رَبِّکَ ما جازَ علیك. (۲)
توحید این است که آنچه را بر خود روا می داری بر پروردگارت روا نشماری.
بسیار زیبا و جامع توحید را تعریف فرموده اند. اگر انسان صفات خلق را به خالق
ص: ۲۲۸

۱- ۱.احتجاج طبرسی، ج۱، ص۲۹۹.
۲- ۲.توحید صدوق، باب۵، حدیث ۱.

نسبت ندهد، در حقیقت او را از تشبیه حفظ کرده و همین معنای توحید است که به تعابیر مختلف توضیح آن گذشت.

حدیث ۵۲: وحدت غیر عددی

از امام هشتم (ع) در ضمن خطبه ای که ایراد فرموده اند، چنین نقل شده است:

اَحَدٌ لابِتَأویلِ عَدَدٍ. (۱)

یگانه ای است که یگانه بودنش عددی نیست.

همان طور که در مبحث عقلی توحیـد صانع (بخش اول) اشاره شـد، نفی تعـدّد و چنـدگانگی یکی از لوازم توحید است ولی معنای آن نیست. اگر توحیـد را به معنای نفی تشبیه از صانع بدانیم، یکی از لوازم آن این است که عدد بَردار نباشد؛ یعنی فرض دوم، سوم و... برای او نتوان کرد. فرض تعدّد برای صانع متعال عین تشبیه اوست. پس یگانه بودنِ او یگانگی عددی نیست.

ص: ۲۲۹

۱- ۱.توحید صدوق، باب۲، حدیث۲.

ص: ۲۳۰

فهرست منابع

۱–آموزش فلسفه، ج۲، محمّد تقی مصباح یزدی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶شمسی.

۲–اسفار اربعه، صدرالدّین محمّد شیرازی، بیروت: دار احیاء التّراث العربی، ۱۹۸۱ میلادی.

۳–اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج۵، سیّد محمّد حسین طباطبایی، قم: مؤسسه ی مطبوعات دارالعلم، ۱۳۵۰ شمسی.

۴–الاحتجاج، طبرسی، نجف اشرف: دارالنعمان، ۱۳۸۶ قمری.

۵–التّوحید، شیخ صدوق، بیروت: دارالمعرفهٔ.

۶–فصوص الحکم، محی الدّین بن عربی، تهران: انتشارات الزّهراء، ۱۳۷۰ شمسی.

۷–المعجم الوسیط، ابراهیم مصطفی و... استانبول: المکتبهٔ الاسلامیّهٔ، ۱۳۹۲ قمری.

۸–المنجد فی اللّغهٔ و الاعلام، لویس معلوف، بیروت: دارالمشرق، ۱۳۸۶ میلادی..

۹–المیزان فی تفسیر القرآن، سیّد محمّد حسین طباطبایی، تهران: دارالکتب

ص: ۲۳۱

الاسلاميّة، ۱۳۸۹ قمری.

۱۰-بحارالانوار، علامه محمّد باقر مجلسی، تهران: المكتبة الاسلاميّة، ۱۳۹۷ قمری.

۱۱-بداية الحكمة، سيّد محمّد حسین طباطبایی، قم: منشورات مكتبة الطّباطبایی، ۱۳۹۷ قمری.

۱۲-تحف العقول، ابن شعبه حرّانی، قم: انتشارات جامعه ی مدرّسین، ۱۴۰۴ قمری.

۱۳-ترجمه ی المیزان، سیّد محمّدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، جامعه ی مدرّسین حوزه ی علمیّه قم، ۱۳۷۴ شمسی.

۱۴-توحید علمی و عینی، سید محمد حسین حسینی طهرانی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۴۱۰ قمری.

۱۵-روضة الواعظین، محمّدبن حسن فتّال نیشابوری، قم: انتشارات رضی.

۱۶-شرح فصوص الحکم، قیصری، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۹۳شمسی.

۱۷-علل الشّرایع، شیخ صدوق، قم: مکتبة الدّاوری.

۱۸-عوالی اللّئالی، ابن ابی جمهور احسائی، قم: انتشارات سیّدالشّهداء، ۱۴۰۵ قمری.

۱۹-غررالحکم و دررالکلم، عبدالواحدبن محمّد آمدی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸شمسی.

۲۰-کافی، ثقة الاسلام کلینی، تهران: انتشارات علمیّه اسلامیّه، ۱۳۴۸ شمسی.

۲۱-لسان العرب، ابن منظور، بیروت: دار صادر، ۲۰۰۰میلادی.

۲۲-معارف القرآن، میرزا محمّد مهدی اصفهانی (به خط: مرحوم شیخ علی نمازی شاهرودی)

۲۳-نهایة الحکمة، سیّد محمّد حسین طباطبایی، قم: انتشارات دار التّبلیغ اسلامی: ۱۳۹۵ قمری.

۲۴-نهج البلاغه، شرح صبحی صالح، بیروت: ۱۳۸۷ قمری.

ص: ۲۳۲

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم
جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)
با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند
بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹
بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.
مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.
اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.
از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :
الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی
ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه
ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...
د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر
ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای
و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)
ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...
ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : -۰۶۲۱-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۱۸۰-IR۹۰ ۵۳-۰۶۰۹به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».


قائمیه
اصفهان
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
WWW
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹